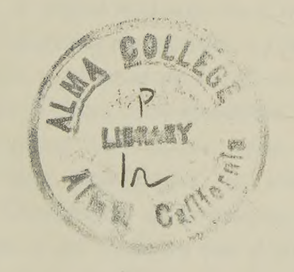
Irénikon



TOME XXVII

1954

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Imprimatur :

P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 5 mart. 1954.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXVII. 1e trimestre 1954

Éditorial.

*On sait que la Conférence d'Evanston (Illinois, USA), seconde assemblée mondiale du Conseil œcuménique des Églises, qui prépare ses assises pour le mois d'août prochain, a pris pour thème principal de ses discussions l'*Espérance chrétienne.

De qualité très évangélique, très messianique faudrait-il dire plutôt, ce sujet doit manifester, dans un monde où règne la peur, le désespoir, l'attachement à de vaines espérances en un humanisme égalitaire, scientiste ou tout simplement profane et matériel, le grand message du Christ, réalisé en sa personne, qui est l'Espérance du moude : « Jèsus-Christ, comme Seigneur, est la seule espérance de l'Église et du monde ».

Quoique seules les Églises non-romaines participent à ces réunions, des théologiens catholiques, cette fois plus encore que lors des assemblées précédentes, se sont intéressés aux préparatifs de la Conférence œcuménique. Nous donnons ci-après une étude qui a été écrite en vue d'éclairer les œcuménistes catholiques sur le problème de l'espérance considéré du point de vue de l'Ancien Testament, temps de la promesse plus que tout autre, et où un certain nombre de questions actuelles sont débattues.

L'attente du Salut d'après l'Ancien Testament.

I. Intérêt œcuménique du sujet.

Au sein de l'Assemblée mondiale des Églises on a vu se produire, comme résultat des contacts interconfessionnels, une ligne de démarcation bien nette, les uns voyant le salut réalisé dans le rétablissement de rapports personnels, les autres accentuant l'aspect ontologique de la grâce [1]. Cette divergence qui, à partir

1. L'auteur de l'exposé sur le mouvement œcuménique dans le *Grosse Herder* (vol. X, 1953, col. 1425-1488) admet, il est vrai, le bien fondé de cette distinction, mais il ajoute qu'elle a cessé d'être le point décisif des débats œcuméniques. Elle aurait cédé sa place à des points cohérents avec le mystère de l'Incarnation : « Zweifellos ist es richtig, dass sich das religiöse Denken der Evangelischen seit Luther gern in personalen Begriffen ausspricht — wie es die katholische Aszese und Mystik auch tut —, während die katholische Dogmatik die ontologische Rede pflegt. Aber damit ist das Letzte sowenig gesagt wie mit der ökumenischen Methode, die Unterschiede der Christenheit in einer verschiedenen Betonung der einen oder anderen Seite der Offenbarung und in mehr oder weniger grosser Einseitigkeit der Auswahl zu sehen. Auch dieser Unterschied wäre durch sorgsame Analyse und brüderliche Liebe zu beheben und ist hinsichtlich der angeblichen Unvereinbarkeit des personalen und des ontologischen Denkschemas schon von beiden Seiten recht glücklich überbrückt. Näher kommt dem Kern der Sache das öffentliche ökumenische Zeugnis, dass die Sünde Entfernung von Christus und satanische Macht die Trennung und Schwächung der Christenheit bewirken. Diese Macht setzt in der Herzmitte der Offenbarung an. Sie verdunkelt den Sinn für das Geheimnis der Fleischwerdung des Logos aus Maria, der Jungfrau. Sie entwirklicht daher auch das « Sein in Christus » der Erlösten und beraubt die Kinder Gottes des gnadenhaften Schutzes der apostolischen Vollmachten wie des sakramentalen Rechtes der Kirche... Dann war es die echte Spaltung, von der das Neue Testament weiss und warnt : Leugnung oder Minderung der Inkarnation » (col. 1486 s.). L'heureuse conciliation des relations personelles et des valeurs ontologiques dans une synthèse, encore qu'elle semble être réalisée en Allemagne, n'a certainement pas été atteinte dans les milieux calvinistes. A juger des travaux préliminaires à l'assemblée d'Evanston, la divergence dont je m'occupe dans cet article continue à exercer son influence. Le thème de l'Incarnation et de l'Église revient en dernière analyse à celui de la grâce.

de la Réforme n'a pas cessé de se faire sentir, est de nos jours assez souvent considérée, par des auteurs non-catholiques, comme le prolongement de la pensée biblique d'une part, de la pensée grecque d'autre part. La Bible ne connaîtrait pas cette conception matérialiste de la grâce qu'on trouve dans la vision « catholique » du salut, mais uniquement un Dieu se révélant à son peuple afin de le rappeler à Lui et de le détourner de la voie de perdition. L'avènement du Christ ne serait que le point culminant des interventions historiques de Dieu, et les gestes rédempteurs du Fils de Dieu n'auraient pour but que de consolider à jamais le rapport personnel des croyants avec leur Père céleste. Gardons-nous donc bien, nous répètent à chaque instant les partisans de cette thèse, d'introduire dans l'exégèse du Nouveau Testament des valeurs ontologiques qui en réalité proviennent de la pensée grecque et qui dès les débuts du christianisme se sont infiltrées dans la théologie de l'Église.

C'est pourquoi la prédication prophétique et l'attente du salut, telles que nous les annoncent les pages de l'Ancien Testament, revêtent une importance décisive, parce que c'est précisément par l'accomplissement des promesses que le Nouveau Testament se relie à l'Ancien. Ce que l'ancienne Alliance faisait espérer se trouve réalisé dans le Christ. On a donc raison de dire que l'attente messianique des prophètes décide en principe de l'interprétation du salut apporté par le Christ, ou plus exactement, que la nature du salut eschatologique a été déjà ébauchée par la prédication des anciens prophètes. Le dilemme : ontologie ou histoire se pose ici pour la première fois. Sous l'angle de ce dilemme on propose dans ce qui suit une exégèse fragmentaire des prophéties messianiques, suivie de quelques conclusions théologiques.

II. La nature du salut.

Dans les descriptions prophétiques du salut à venir, deux aspects sont constamment mis en évidence : l'aspect religieux, identique au rétablissement d'Israël dans la faveur de Yahweh, et l'aspect physique par lequel le salut est caractérisé par une abondance de biens matériels à côté de l'indépendance et de la paix du peuple élu.

Le côté physique du salut rappelle par certains de ses traits l'état du paradis : la prospérité matérielle est idéalisée au point de ne plus appartenir à ce monde. Cette surabondance paradisiaque se rencontre déjà dans la bénédiction prononcée sur Juda (Gen. 49,11 s.) et continuera à influencer le langage prophétique de tout l'Ancien Testament. A cette représentation du salut se rattachent d'autres éléments du même genre : la paix dans le règne animal (Os. 2,20 ; Is. 11,6-8 ; 65,25) ; les bêtes sauvages seront exterminées ou ne causeront plus de dommage (Is. 35,9 ; Ez. 34,25.28) ; les armes seront détruites ou transformées en instruments aratoires (Is. 2,4 ; Os. 2,20 ; Mich. 5,9 s., Zach. 9,10).

On pourrait discuter dans quelle mesure ces prophéties étaient réalisables, aux yeux de leurs auteurs, dans l'avenir du peuple ; une chose au moins est certaine : c'est que la paix, la fertilité du sol et le bien-être des habitants, donc le côté physique du salut dénué de ses traits plutôt irréels, étaient considérés comme des caractéristiques inaliénables et vraiment réelles des bénédictions messianiques. La victoire sur les ennemis, la paix et la prospérité matérielle constituaient l'attente du peuple à partir du moment où Yahweh s'était choisi Israël comme son peuple à Lui ; Il en avait garanti l'octroi à condition qu'Israël observât les préceptes de l'Alliance. A l'origine cette attente matérielle est donc loin d'être messianique, mais simplement liée à l'observation des lois du Dieu de l'Alliance (Deut. 7,12-26 ; 11,13-15.22-25). Dans ce contexte elle ne contient rien de problématique. Le problème ne surgit qu'au moment où les prophètes annoncent le salut d'Israël à travers le jugement et quand ils se servent de ces descriptions matérielles du salut dans un contexte qui ne laisse subsister aucun doute sur le caractère messianique de leur message. Alors on se demande dans quel sens ces prédictions pourront être réalisées dans la nouvelle économie du salut.

Parmi les solutions proposées il y en a une qui consiste à voir dans les biens terrestres promis par les prophètes des symboles de biens spirituels. Cet adjectif « spirituel » risque de mutiler la vraie notion du salut qui, dans cette hypothèse, trouverait sa dernière réalisation en des valeurs purement immatérielles et intérieures. Il est au contraire essentiel à la juste interprétation des prophéties messianiques de maintenir en toute rigueur l'aspect

matériel du message prophétique. Sur ce point nous sommes d'accord avec M. Eichrodt quand il affirme que dans l'attente eschatologique tous les rayons convergent vers la pensée centrale : l'avènement du Royaume de Dieu où tout sera soumis à sa volonté salvifique, et quand il ajoute qu'en cela il ne s'agit pas d'une idée abstraite, mais d'un événement se produisant dans le temps et dans l'espace, bref, sous une forme très concrète. La venue du Royaume est une réalité d'ordre religieux, mais impensable, pour l'esprit hébreu, sans une « Neugestaltung », une transformation palpable du peuple et du monde aboutissant à la résurrection et au renouvellement de ce monde [1]. C'est dans *cette connexion de valeurs religieuses et de biens matériels* que le message prophétique se relie à une conception fondamentale des Hébreux qu'on trouve énoncée dans tout l'Ancien Testament ; ainsi M. A. Feuillet, dans son exposé sur Is. 40-55, fait remarquer que les expressions du prophète « supposent cette donnée biblique et traditionnelle, d'après laquelle le monde physique participe à la condition morale de l'homme » [2].

Ici la conception hébraïque de l'homme joue un rôle décisif. Les études récentes sur l'anthropologie de l'Ancien Testament ont le mérite d'avoir attiré l'attention sur le côté matériel de l'existence humaine. Bien que les Hébreux aient attribué à l'homme des prérogatives l'élevant à un niveau de beaucoup supérieur à celui des autres créatures, ils ne manquaient jamais de l'envisager d'après son existence corporelle et concrète, liée à ce monde visible. L'idée d'une âme immatérielle et par là impérissable était même inconnue à cette époque. Et ce que je viens de dire par rapport à l'homme individuel, s'applique également, avec les modifications nécessaires, à la totalité du peuple.

De ce point de vue on s'explique facilement que les Hébreux plus encore que les peuples voisins aient rattaché l'existence physique de l'homme et du peuple à l'aspect religieux et moral de la vie humaine. Yahweh, le Dieu de l'Alliance, s'était révélé à l'homme, c'est-à-dire à cet être corporel placé dans ce monde.

1. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, 1939, p. 275.
2. Isaïe, *Dict. de la Bible, Suppl.* IV, col. 703-720.

Là où l'on s'attachait à Yahweh par l'accomplissement de sa volonté, la condition physique de l'individu et du peuple devait nécessairement en porter l'empreinte. Mais la rupture du lien qui unissait le peuple à Yahweh comportait toute sorte de malheurs matériels ; dans ce cas, le redressement du peuple était conditionné par la conversion à Yahweh et la rémission des fautes commises [1]. C'est ainsi que s'explique la connexion de l'observation des commandements et de la prospérité matérielle, telle que le Deutéronome la suppose et que les prophètes la font pressentir par rapport à la nouvelle économie du salut.

Il s'ensuit que non seulement les prophéties parlant de la rémission des péchés et de la connaissance de Yahweh ont un caractère religieux, mais celles aussi qui se bornent à décrire la prospérité matérielle du peuple futur. Quand le prophète Amos prévoit l'ère messianique inaugurée par la reconstruction des villes détruites, par la restitution de la terre au peuple qui en avait été expulsé et par l'abondante récolte des champs, nous avons évidemment affaire à une prophétie à tendance religieuse dont la réalisation est inconcevable sans le rétablissement du peuple dans la faveur de Yahweh (9,11-15). La magnifique prophétie d'Ezéchiel 36 contient exactement la même description du redressement national (v. 5-8.28-30.33-38), mais ici il n'est que la conséquence naturelle du renouvellement religieux opéré par Yahweh à l'intime des cœurs : le peuple est purifié de ses souillures et de ses idoles, son cœur de pierre est remplacé par un cœur de chair, doué d'un nouvel esprit, rendu capable d'observer les commandements de Yahweh.

La cohérence de l'aspect physique et de l'aspect religieux et moral dans le rétablissement du peuple est significatif pour bon nombre de textes dont je renonce à dresser la liste complète. J'espère que quelques exemples suffiront. Osée 2,16-25 renferme un passage dans lequel l'aspect religieux du salut l'emporte sur l'aspect physique ; conformément au style du prophète, la nouvelle Alliance est exprimée sous le symbole de fiançailles de Yahweh et de son peuple. Mais le prophète ne manque pas d'ajouter

1. Cf. J. J. STAMM, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, 1940, p. 78-84.

qu'en ce temps-là les bêtes sauvages déposeront leur férocité, les guerres cesseront et la nature se montrera propice au peuple converti. Dans Is. 32 au contraire c'est l'élément physique qui est le plus accentué ; il est remarquable que les notions morales de justice et de droit, qui dans la prophétie d'Osée marquaient l'Alliance de Yahweh avec son peuple (2,21) apparaissent chez Isaïe comme des entités concrètes demeurant dans la nature et produisant une fécondité exubérante (32,16). Notons en outre la transition de la pensée dans Is. 32,15 : « Jusqu'à ce que soit répandu sur *nous* un esprit d'en haut, et que le *désert* devienne un verger etc. » Spécialement d'après cette partie du livre d'Isaïe l'ère messianique se distinguera par la cessation des maladies et des défauts corporels (32,3s ; 35,5s) : « Aucun habitant ne dit : Je suis malade ! Le peuple qui y demeure a reçu le pardon de son iniquité » (33,24).

En face de ces textes se pose à nouveau la question soulevée ci-dessus : par ces descriptions matérielles, les prophètes ne se sont-ils pas abusés sur la vraie nature du salut messianique ? A quoi il faut répondre 1) que l'imperfection et la relativité du langage prophétique s'expliquent d'une manière tout à fait satisfaisante dès qu'on se rappelle que la grande majorité des prophéties messianiques a été prononcée dans une période où l'on concevait la vie sous la protection de Yahweh comme l'épanouissement de l'existence humaine dans ce monde, et où n'existait pas encore la conscience nette et précise d'une eschatologie d'outre-tombe correspondant aux mérites personnels des individus. C'est pourquoi, dans cette phase de la Révélation, même les hommes de Dieu rattachaient naturellement les biens messianiques à la prospérité du peuple et à une intervention de Yahweh se produisant dans la ligne de l'histoire. Il est fort possible que les prophètes aient entrevu un accomplissement de leurs promesses qui dépasserait d'une manière connue par Dieu seul les formules matérialistes dont ils se servaient. 2) D'ailleurs, les faits ont avéré ce pressentiment dans le salut apporté par le Christ. Mais rien n'est changé dans les notions théologiques fondamentales : les prophètes ont établi une fois pour toutes l'unité indissoluble entre l'aspect religieux et l'aspect physique de ce que nous reconnaissons maintenant comme la grâce du

Christ et la gloire des enfants de Dieu qui se répandra un jour sur l'existence humaine en sa totalité et sur la création entière. Ils n'ont jamais entrevu la possibilité d'une restitution dans la faveur de Yahweh sans que cela n'eût une répercussion dans l'ordre physique.

Tandis que l'expression de l'aspect matériel du salut était conditionnée par les conceptions contemporaines de la vie humaine, il n'en était pas ainsi de *l'élément religieux* du message prophétique qui, dans les livres d'Isaïe, de Jérémie et d'Ézéchiel a atteint sa forme définitive, à laquelle même le Nouveau Testament n'ajoutera rien de substantiellement nouveau.

Les temps messianiques seront inaugurés par le pardon des péchés commis contre l'Alliance du Sinaï ; ils amèneront l'observation des commandements sous l'inspiration directe de Yahweh et la connaissance de Dieu : voilà les trois aspects religieux inséparables de l'ère messianique qu'on trouve réunis dans le chap. 31 de Jérémie, prophétie que l'auteur de l'Épître aux Hébreux, sans la transformer en aucune manière, insère dans son développement christologique. Ce sont des aspects d'un événement qui est essentiellement un, c'est-à-dire le renouvellement du cœur humain par l'esprit de Yahweh : la rémission des péchés n'est nulle part une déclaration purement juridique (cf. la cohérence avec l'ordre physique), mais elle désigne un changement intérieur se manifestant par l'observation des commandements. Il me semble impossible de trouver, dans l'ensemble de la littérature prophétique, un seul argument en faveur de la thèse luthérienne : *simul peccator et justus ;* chez les prophètes, la vie dans le péché fait place à l'observance de la Loi divine sans qu'il y ait lieu d'introduire une justification imputée à l'homme pécheur. C'est toujours, comme s'exprime l'Épître aux Hébreux au sujet de l'œuvre du Christ, une purification des consciences des œuvres mortes pour servir le Dieu vivant (9,14). La nouvelle Alliance telle que nous la décrivent Jérémie et Ezéchiel, consiste en ce que Dieu même veille sur l'accomplissement de sa volonté par l'octroi d'un cœur et d'un esprit nouveaux (Jer. 31, 33 s ; 32, 38 ss ; Ez. 36, 25-28 ; 11, 19s), et ce n'est qu'à condition de ce renouvellement intérieur qu'on peu parler de « justes » (Is. 54, 13s ; Dan. 9,24 e. a.).

L'idée d'une existence heureuse après la mort, telle que nous la rencontrons dans les écrits postérieurs, spécialement dans le Livre de la Sagesse, change d'un coup la perspective eschatologique. Dans la prophétie classique il s'agissait d'une eschatologie collective, la restauration du peuple à la suite d'un développement rectiligne de l'histoire, bien que ce fût à travers le jugement et en faveur seulement d'un « reste d'Israël ». Maintenant ce n'est plus une collectivité historique qui sera sauvée, mais les justes de tous les temps participeront personnellement au salut, tandis que le jugement définitif s'étendra à tous les pécheurs. Le peuple de Dieu perd ses aspirations nationales et politiques pour devenir « une communauté de juifs fidèles qui écoutent la Parole de Dieu ». Par ces mots M. A. Feuillet [1] caractérise l'Israël futur d'après Is. 56-66, morceau remarquable à cause de son « individualisme religieux » et de son eschatologie individuelle qui a servi de modèle à l'auteur de la Sagesse (cf. Is.. 56,3-7 et Sap. 3,13-15 ; Is. 57,1 s et Sap. 4,7-17 ; Is. 66,24 et Sap. 4,19-5,1) Alors les biens de ce monde ne suffisent plus à rendre adéquatement le bonheur des élus ; si l'on s'en tient encore aux images convenues, celles-ci sont à interpréter dans la perspective de la résurrection future et du renouvellement du ciel et de la terre. C'est le cas de la partie du Livre d'Isaïe que je viens de citer.

III. L'unité du peuple de Dieu.

La psychologie hébraïque était plus ouverte à l'idée de solidarité que l'esprit moderne. L'intérêt porté au côté matériel de l'existence humaine renforçait les liens existant entre l'individu et son entourage. Son existence se réalisait au sein d'une famille et d'un peuple, elle était liée au sol qu'on cultivait, à la terre dont l'homme avait été tiré au commencement et à laquelle il devait retourner à sa mort. Somme toute, le monde visible était le cadre nécessaire de la vie humaine.

Ce sont tous des éléments antérieurs à la Révélation. Le facteur décisif de l'unité du peuple d'Israël n'est pas là. Le Dieu qui avait

1. Isaïe, *Dict. de la Bible, Suppl.* IV, col. 714.

promis à Abraham : « Je ferai de toi une grande nation » (Gen. 12,2), Lui seul est célébré dans tout l'Ancien Testament comme le vrai fondateur du peuple. En effet, l'origine du peuple élu dépend essentiellement de la Révélation d'un Dieu personnel et transcendant, qui a créé Israël « pour être son serviteur » (Is. 44,21). Plus que par les liens du sang, le peuple d'Israël était un par la foi en Yahweh ; à Lui seul il devait son existence et aux moments critiques de l'histoire il possédait en Lui l'espérance inébranlable de ne jamais périr et d'être en route vers un avenir de prospérité et de paix. L'espérance eschatologique est née de la connaissance d'un Dieu Créateur et Maître de l'histoire.

Si l'attachement à un Dieu unique est le suprême fondement de l'unité du peuple, il en résulte que son existence dépend essentiellement de sa fidélité envers Dieu. Non à cause de sa supériorité, mais uniquement à cause de l'amour de Dieu qui a voulu tenir ses promesses faites aux pères (Deut. 7,7s), Israël est devenu « le peuple de Dieu », *λαὸς θεοῦ* [1], appelé à correspondre à l'amour divin par la fidèle observation des préceptes de l'Alliance. Dès qu'il y manquait, il cessait d'être le peuple de Dieu : « Nomme-le Lô-Ammi, car vous n'êtes pas mon peuple, et moi je ne serai pas votre Dieu » (Os. 1,9). C'est l'accusation des prophètes, mais immédiatement suivie d'une nouvelle invitation de Yahweh : « Écoutez ma voix, et je serai votre Dieu et vous serez mon peuple » (Jer. 7,23 ; 24,7). Cette formule stéréotypée des prophètes se rapporte le plus souvent aux temps messianiques (Jer. 31,33 ; 32,36 ss. ; Ez. 11,20 ; 14,11 ; 36,28 ; 37,23 ; Is. 41,8-10), quand il y aura un peuple saint et juste (Is. 60,21 ; 62,12), non plus renfermé dans l'étroitesse d'une existence nationale, mais constituant avec les nations le peuple de Dieu universel : « Beaucoup de nations s'attacheront à Yahweh en ce jour-là et elles seront mon peuple » (Zach. 2,14 s. ; cf. le même universalisme dans Is. 25,6 s ; 26,2 ; 45,18-25 ; 55,4-7 ; Jer. 12,16 ; 16,19 ; Ez. 47,22 ; Soph. 3,9 ; Zach. 9,7). C'est ainsi que les prophètes ont accentué le caractère sacré de la notion du peuple de Dieu, préparant par là l'idée de l'Église une et universelle du Nouveau Testament qui, elle aussi, trouve le fondement dernier de son unité en « un seul Dieu, Père de tous » (Eph. 4,6).

1. Cf. STRATHMANN dans le *Theol. Wörterbuch zum NT*, vol. IV, p. 36 s.

Parce que l'unité du peuple de Dieu repose sur sa fidélité au Dieu de l'Alliance, il s'ensuit logiquement que le Livre de l'Alliance, la Loi mosaïque, est l'expression visible de son unité, à côté de l'unique sanctuaire, le lieu où Yahweh demeure au milieu de son peuple. C'est pourquoi les prophètes célèbrent la fonction centralisatrice du temple et de la Loi dans l'Israël de l'avenir. Dans la prophétie d'Isaïe 2,2-4 le temple et la Loi sont conçus comme un centre unique d'attraction pour toutes les nations. L'eau vivifiante, sortant du temple messianique d'après Ezéchiel 47, atteindra non seulement les Israélites, mais aussi les étrangers demeurant parmi eux (v. 22). D'après Zach. 14,8 s. des eaux vives sortiront de Jérusalem et Yahweh deviendra roi sur toute la terre ; « en ce jour-là, Yahweh sera unique, et son nom unique ».

Quant au sanctuaire unique, il faut reconnaître que sa place centrale dans le futur Royaume de Dieu, célébrée dans ces textes et d'autres (Jer. 33,11.18 ; Is. 19,21 ; Soph. 3,10 ; Is. 56,7 ; 60,7 Ez. 37,26 s ; Zach. 14,16-20) est contredite par les textes prévoyant la décentralisation du culte (Mal. 1,11 e. a.). La loi mosaïque au contraire reste toujours, dans toutes les prophéties messianiques, « la lumière incorruptible qui doit être donnée au monde » (Sap. 18,4), dont l'observation est absolument nécessaire pour que les Israélites participent aux biens messianiques et que les Gentils puissent appartenir au peuple élu. L'observance des commandements est même plus qu'une condition, elle est en réalité l'expression de l'amour de Dieu et la voie par laquelle celui-ci communique ses secrets intimes (cf. Jer. 31,33 s. et Joh. 14,21) ; elle est, dans son achèvement final, c'est-à-dire dans la soumission parfaite à la volonté de Dieu, le noyau de la félicité messianique apportée par le Médiateur Jésus-Christ (Hebr. 8) [1].

IV. Unité et individualisme religieux.

A propos de la Loi se pose le problème de l'individualisme religieux qui apparaît d'une façon très accentuée dans les derniers

1. Voir aussi l'exposé de Stig Hanson sur les principes d'unité d'après l'Ancien Testament et le Judaïsme dans son livre *The Unity of the Church in the New Testament*, 1946, p. 5-23.

chapitres du Livre d'Isaïe (57,1 s.15 ; 59,18 ; 66,1-5 e. a.) et qu'on peut dire caractéristique de la période après l'exil et de la littérature sapientielle. Cet individualisme n'est-il pas contraire à l'unité du peuple qu'il dissout en un grand nombre d'individus ?

On aurait tort d'affirmer que l'individualisme, dans le sens de piété individuelle, était inconnu dans l'Israël d'avant l'exil ; seulement, après l'exil il s'affirme mieux [1]. Le fameux changement qu'on peut constater pour la première fois dans quelques textes de Jérémie et d'Ezéchiel, se rapporte uniquement à une nouvelle conception des sanctions personnelles correspondant à l'attitude morale de l'individu. Le châtiment infligé par Yahweh au pécheur ne pèse plus sur la collectivité ou sur les descendants, mais sur l'homme individuel (Jer. 31,29 s ; Ez. 18), tout comme la vie est promise aux mérites personnels des justes. Mais ce châtiment, qu'Ezéchiel voit se réaliser dans la mort du pécheur, et cette vie ne perdent rien de leur caractère matériel ; cet individualisme n'est nullement une fuite dans l'immatériel, par contre il fera naître l'espérance de la résurrection.

C'est précisément cet individualisme religieux qui a stimulé l'idée du salut universel et qui a adapté la piété juive à l'esprit des Gentils, surtout quand les Sages présentent leur doctrine comme une sagesse presque totalement dénuée des éléments mosaïques (Prov. 1-9 e. a.). Ce n'est donc pas par hasard que dans Is. 56-66 individualisme religieux et universalisme messianique vont de pair.

Enfin il faut noter que dans la période où l'individualisme religieux prit son essor, la contemplation des Israélites pieux et des sages commença plus qu'auparavant à s'occuper de la puissance créatrice de Yahweh. Tandis que les prophètes plus anciens en appellent au Dieu de l'histoire, les plus récents, sans abandonner le souvenir de l'Exode, rattachent ses gestes rédempteurs à sa puissance créatrice (surtout Is. 40-46). Déjà la célèbre prophétie de Jer. 31 contient une allusion au parallélisme que l'on concevait entre les lois régissant les phénomènes naturels et les commandements de l'Alliance (cf. v. 33 et 35 s.) et qu'on

1. Cf. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, vol. III, 1939, p. 1-18 ; Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, 1949, p. 159 ss.

retrouve plus expressément dans les Ps. 18 ; 147 ; 119,89-92 et dans beaucoup de passages de la littérature sapientielle. En effet, d'après les Sages il n'y a pas un Dieu auteur de la création à côté d'un Dieu législateur, mais seulement un Dieu créateur qui à l'égard de l'homme exerce sa puissance créatrice en lui révélant sa volonté et en le faisant vivre dans l'accomplissement de cette volonté. Ils expriment cette vision en disant que Dieu par sa sagesse régit à la fois les phénomènes naturels et la vie morale et religieuse de l'homme. Le Créateur vise le bien-être et la vie de ses créatures ; quant à l'homme, la vie lui vient de son obéissance aux commandements divins, par la vie il est incorporé à l'harmonie de l'univers. On voit par là combien, pour l'esprit hébreu, les valeurs morales et physiques sont étroitement liées. Par là s'ouvre la voie à un universalisme qui ne mérite pas seulement cette qualification à cause de la participation des païens au salut d'Israël, mais qui s'étend aussi par l'aspect matériel à la création universelle. Une terre nouvelle et un ciel nouveau participeront au salut des justes (Is. 65,17 ; 66,22). C'est ainsi que l'unité du peuple s'affirme à nouveau, non plus dans l'entourage limité d'une existence nationale, mais dans la solidarité avec tout le créé, pensée élaborée par saint Paul dans la doctrine de la récapitulation de toutes choses dans le Christ.

V. Le Messie et le salut.

Si l'origine de l'attente messianique en général trouve son dernier fondement dans la foi au Dieu de l'Alliance qui n'abandonne jamais le peuple qu'il a adopté, l'attente d'un Messie personnel se nourrit à la même source, à cette différence près que le règne davidique lui a donné sa spécification définitive. Ce que l'Exode était pour l'attente d'une délivrance définitive, la gloire du règne de David, jointe à la prophétie de Nathan (2 Sam. 7,16) l'était pour l'attente d'un Sauveur. Il sera le représentant de Yahweh dans le Royaume futur et son rôle sera d'opérer les merveilles de l'ère messianique.

Isaïe et les autres prophètes nous disent que le prince futur exercera son empire avec sagesse (Is. 9,6 conseiller admirable ; Jer. 23,5) et avec droiture et justice (Is. 8,6 ; 11,4s ; Jer. 23,5 ;

33,15 ; cf. Ps. 45,7 ; 72). En cela il s'agit de certaines caractéristiques de son gouvernement plutôt que de l'état religieux du peuple. Le gouvernement sage et juste du Messie amènera une ère de paix et d'abondance matérielle, quelquefois dépeinte sous l'image de la paix et de l'abondance paradisiaques (Is. 9,6 prince de la paix ; 11,4-8 ; Ez. 34,23-31 ; 37,24-28 ; Ps. 72). Mais sa fonction d'intermédiaire entre Yahweh et son peuple se distingue principalement par son caractère religieux ; le Messie lui-même sera rempli de l'esprit de Yahweh et doué de toutes les qualités qui d'après Prov. 8 dérivent de la sagesse divine « par laquelle les rois règnent » (v. 12-16) et tous les hommes acquièrent la faveur de Yahweh (v. 35). Enrichi de ce don divin, le Messie fera qu'aucun ne commette plus de mal sur toute la montagne sainte et que la terre soit remplie de la connaissance de Yahweh (Is. 11,1-3.9). Cette fonction religieuse du Messie apparaît concise et nette dans Ez. 37,24 : « Mon serviteur David sera leur roi, et il sera un seul pasteur pour eux tous ; ils suivront mes ordonnances, ils observeront mes commandements et les mettront en pratique ».

Du point de vue théologique aucun texte regardant le Messie n'atteint la profondeur des péricopes du Livre d'Isaïe parlant du Serviteur de Yahweh (42,1-7 ; 49,1-7 ; 50,4-9 ; 52,13-53,12). Bien que son nom ne soit nulle part mentionné et que l'appellatif « Serviteur de Yahweh » s'applique également au peuple d'Israël, on ne saurait raisonnablement douter ni de son individualité ni de ses traits messianiques. Sa manière d'agir trahit plutôt le prophète que le roi ; il est d'ailleurs remarquable que dans toute la partie Is. 40-55, à l'encontre de Is. 1-39, la figure royale de David fait entièrement défaut, à l'exception de 55,4 où l'auteur rappelle l'Alliance divine avec David, désigné de façon remarquable comme « le témoin auprès des peuples ». C'est pourquoi plusieurs auteurs rattachent les chants du Serviteur à la prophétie de Moïse prévoyant la venue d'un prophète tel que lui (Deut. 18,15.18). Et en effet, le Serviteur de Yahweh remplit une mission éminemment religieuse.

Yahweh a mis son esprit sur lui de sorte qu'il pourra répandre la justice parmi les nations, qu'il annoncera la justice et que les îles seront dans l'attente de sa Loi ; il sera la lumière des nations pour ouvrir les yeux des aveugles (42,1-7). Non seule-

ment il ramènera les tribus d'Israël à Yahweh, mais étant la lumière des nations, il fera arriver le salut de Yahweh jusqu'aux extrémités de la terre (49,1-7).

Je m'arrête particulièrement aux passages parlant des humiliations du Serviteur endurées pour expier les fautes des hommes (49,7 ; subies dans l'obéissance à Yahweh 50,4-6 ; 52,14-53,12), à cause du problème théologique qu'ils contiennent. Je pense ici à la thèse protestante d'après laquelle Dieu a imputé nos péchés au Christ, afin qu'il pût nous imputer sa justice à lui. De part et d'autre il s'agirait d'une imputation juridique. Or, lorsqu'on lit la péricope d'Isaïe sous le jour de l'anthropologie de l'Ancien Testament et de la cohérence entre l'ordre physique et l'ordre moral, la conclusion s'impose qu'ici il est question, non d'une imputation purement juridique, mais d'une imputation en un certain sens vraiment réelle. D'après les Israélites, le péché se manifestait de façon concrète dans la condition physique du pécheur ; c'est pour cette raison que les psaumes pénitentiaux p. ex. confondent le moral et le physique dans la condition lamentable du psalmiste (Ps. 38 ; 51,10 s ; cf. Job 14 ; Ps. 90 et la cohérence entre maladie et péché : Sir. 38 e. a.). La citation d'Isaïe par saint Pierre (1 Pt. 2,22-24) : « qui a porté nos péchés *en son corps* sur le bois » n'est pas épuisée par l'acception d'une imputation juridique, mais désigne une participation réelle à la condition du pécheur d'après son aspect physique, ou selon saint Paul, « à la chair du péché » (Rom. 8,3). Cette conclusion tire encore son importance de ce que le principe de solidarité, manifeste dans la participation du Serviteur à l'existence physique des pécheurs, doit en sens inverse s'étendre logiquement à la gloire du Christ, annoncée elle aussi par quelques versets d'Is. 53 : la participation à la gloire du Messie comportera toujours, à côté d'un renouvellement religieux et moral, une transformation physique, ce qui s'accorde parfaitement avec la notion catholique de la grâce. C'est enfin à la lumière de cette exégèse qu'on peut s'expliquer pourquoi les guérisons opérées par le Christ d'après les évangiles sont rattachées à la prophétie d'Is. 53 (Matth. 8,17 : « Il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies ») ; non moins que l'expulsion des démons, elles, témoignent de la victoire sur le péché et de la venue du Règne de Dieu.

Le succès de la mission prophétique du Serviteur (42,1-7 e. a.) dérive donc en dernière analyse de son sacrifice expiatoire (Is. 53,10) ; c'est parce qu'il s'est chargé de leurs iniquités qu'il justifiera beaucoup d'hommes (v. 11), d'une justice vraiment inhérente et transformante.

VI. L'unité du Royaume messianique.

Par la bouche du prophète Amos, Yahweh promet qu'en ce jour-là il relèvera la maison de David qui est tombée, et qu'il la rebâtira telle qu'aux jours d'autrefois (9,11). D'après Osée les enfants de Juda et les enfants d'Israël se réuniront et se donneront un même chef (2,2 ; cf. 3,5). Sous le règne pacifique du germe de David, Juda sera sauvé et Israël habitera en assurance (Jer. 23,5s ; cf. 3,18 ; 30,3.9 ; Is. 11,12s ; Zach. 10,6). Par un acte symbolique Ezéchiel préfigure la future réunion des deux royaumes sous le roi David, « l'unique pasteur pour eux tous » (37,15-28).

Ces prophéties ne visent pas tant à la restauration nationale du peuple d'Israël, qu'à l'enlèvement du schisme de Jéroboam qui par la scission du royaume et l'érection d'un sanctuaire séparé menaçait l'unité essentielle du peuple de Dieu, fondé sur le service d'un seul Dieu et symbolisé par l'unique sanctuaire. Particulièrement chez Ezéchiel, qui est le plus explicite sur le point de la réunion des deux royaumes sous un seul roi, la fonction unificatrice du temple ressort de la promesse de Dieu : « J'érigerai mon sanctuaire au milieu d'eux pour toujours ».

Quant à l'universalité du Royaume messianique, les textes qui en témoignent sont relativement nombreux (Is. 11,10 ; Ps. 72,8-11 ; Zach. 9,10 ; Ps. 45,17 ; Dan. 7,14) ; ceux ayant trait à la mission prophétique du Serviteur de Yahweh s'étendant à toutes les nations sont certainement les plus importantes.

VII. Conclusion.

La cohérence essentielle de l'aspect religieux et de l'aspect physique du salut à venir nous défend d'attribuer aux prophètes

l'idée d'un retour à la faveur de Yahweh, sans que cela entraîne une répercussion d'ordre physique. L'idée d'un Législateur unique, identique au Créateur, régissant à la fois le monde visible et l'homme au moyen de commandements (pensée développée particulièrement dans les Livres Sapientiaux mais ébauchée par les prophètes), implique que là où Yahweh par son esprit inspire l'accomplissement de sa volonté, il produit nécessairement un renouvellement non seulement moral mais aussi physique. Il n'y a pas de rétablissement des relations personnelles entre Yahweh et les justes sans conséquences d'ordre physique.

La prétendue opposition entre la pensée hébraïque et la pensée grecque, d'après laquelle celle-ci, grâce à sa préférence pour l'ontologie, aurait influencé l'acception catholique de la grâce, tandis que la pensée hébraïque, prétendûment fermée aux valeurs ontologiques, accentuerait les interventions successives de Dieu dans l'histoire du peuple, n'est donc pas soutenable en face de la doctrine biblique. La pensée hébraïque est même éminemment ouverte aux valeurs ontologiques en ce sens qu'elle ne peut concevoir aucune intervention divine dans l'existence de l'individu et du peuple, y compris les valeurs religieuses, telle la rémission des péchés, sans que cela ait des conséquences pour l'existence physique.

L'anthropologie des anciens Hébreux accentue l'aspect matériel de l'existence humaine ; elle nous fait voir la vie humaine dans sa réalisation concrète et corporelle dont la communauté du peuple et le monde visible forment l'espace vital ; ceux-ci sont pour ainsi dire le prolongement de la personne humaine. La vision de l'homme et de l'univers, telle qu'elle apparaît dans les écrits de l'Ancien Testament, est contraire à tout individualisme spiritualiste. Grâce à la cohérence indissoluble de l'aspect physique et de l'aspect religieux du salut, cette affirmation s'étend également au Nouveau Testament. Bien que le salut messianique dans sa phase initiale, équivalente à la grâce sanctifiante, soit une réalité intérieure et invisible, celle-ci est cependant un changement physique et une élévation réelle d'une partie de l'univers à la gloire de Dieu ; d'où le devoir de chrétien de ne pas s'enfuir dans l'immatériel, mais de communiquer

l'élan de la vie dans le Christ au monde dans lequel il vit et qu'il doit animer par sa présence.

D'un côté la vie du chrétien est un renouvellement physique aboutissant à la résurrection corporelle, d'un autre côté elle est un renouvellement moral s'épanouissant dans ce monde par l'accomplissement de la volonté de Dieu dans la pratique de l'amour chrétien, l'amour qui reste à jamais. En effet, les prophètes n'entrevoient nulle part la possibilité d'une déclaration juridique par suite de laquelle le pécheur, tout en demeurant tel, est déclaré juste. Péché et justice sont, d'après eux, des réalités diamétralement opposées et incompatibles. La justice ne repose pas sur la foi seule, mais sur l'accomplissement de la volonté divine dans tous les domaines de la vie. Cette affirmation ne s'oppose pas à la doctrine paulinienne de la justification par la foi, car l'Apôtre conçoit l'opposition entre justice et péché à la manière des prophètes (2 Cor. 6,14 ; Rom. 6,19 ; 8,19). « Justification par la foi » veut dire que toute la vie chrétienne doit son existence à l'œuvre du Christ que nous nous approprions par la foi, mais la structure de la vie chrétienne en elle-même présente la même cohérence entre le salut et les œuvres que nous avons rencontrée chez les prophètes.

Tandis que la Réforme souligne à l'excès l'importance de la foi dans la vie des croyants qui forment le peuple de Dieu du Nouveau Testament, les prophètes ont insisté sur l'accomplissement de la Loi comme étant caractéristique principale du futur Royaume de Dieu. A partir du moment où le Christ glorifié répand l'Esprit-Saint promis et que saint Pierre annonce l'élévation de Jésus à la dignité de Seigneur et Messie (Act. 2,33-36), l'ère messianique est inaugurée. Il n'y a pas lieu, sans faire violence aux promesses contenues dans les prophéties de l'Ancien Testament, de construire une différence essentielle entre l'Église d'ici-bas et le Royaume à venir ; l'effusion de l'Esprit produisant les fruits de l'esprit (Gal. 5,22) est dans la mentalité des prophètes le signe manifeste de l'avènement du Règne de Dieu. La foi, étant une propriété transitoire de l'existence chrétienne, ne peut aucunement par elle seule fonder l'unité du peuple de Dieu, laquelle, au contraire, dans la charité qui ne passera jamais, trouve le trait d'union entre son existence terrestre et sa gloire future.

A. HULSBOSCH, o.e.s. a.

La vie quotidienne du Moine studite.

Προκριτέα ἡμῖν ἡ πρᾶξις ἀεί
S. Théodore Studite.

Au scribe qui lui demande : « Maître que faut-il faire pour avoir la vie éternelle ? », Notre-Seigneur présente comme idéal de vie la pratique des commandements [1]. Aux disciples qui réclament une parole pour les aider à faire leur salut, les Vieillards du Désert répondent par un conseil pratique [2]. Au postulant qui sollicite son admission dans le monastère, saint Benoît remet un texte qui implique un engagement concret de tous les instants : « ecce lex sub qua militare vis » [3].

Cette attitude « existentialiste » [4] est commune au monachisme antique d'Orient et d'Occident. On trouve, il est vrai, quelques théoriciens qui ont cherché à étudier, par delà les observances et souvent sans se soucier d'elles, les fondements dogmatiques et psychologiques de la marche de l'âme vers Dieu [5]. Mais n'y aurait-il pas quelque méprise à prétendre ne

1. *Luc.*, X, 25-29.

2. On en trouvera de multiples témoignages dans les *Apophtegmata Patrum*. Qu'il suffise ici de mentionner à titre d'exemple le premier apophtegme de la collection alphabétique : Antoine I (PG 65, 76 A-B). Antoine gêné par ses « pensées » consulte Dieu. En réponse il voit un ange qui fait alterner prière et travail manuel et se contente de lui dire : « fais ainsi et tu seras sauvé ».

3. *Regula monachorum*, cap. LVIII, éd. SCHMITZ, lignes 21-22.

4. J'emploie ce mot, quelque peu malsonnant dans une étude sur le monachisme, à la suite du prof. Ivan Tchetverikov dans Métropolite SERAPHIM, *L'Église Orthodoxe, les dogmes, la liturgie, la vie spirituelle*, trad. de J. Marty, Paris, 1952, 208. Tchetverikov fait de cette attitude une caractéristique de l'âme russe. A vrai dire, il semble que c'est toute la mentalité antique, qu'elle soit d'Orient ou d'Occident, qui était pénétrée de cet « existentialisme ».

5. C'est le cas par excellence de saint Maxime le Confesseur dont le génie théologique dépasse en profondeur les autres spirituels orientaux.

connaître la spiritualité monastique que par leurs synthèses ou même à voir en eux ses docteurs les plus autorisés [1] ?

Cet aspect concret et vital de l'enseignement monastique — on devrait dire plutôt de la pédagogie monastique — se traduit par un régime de vie, un ensemble d'observances et de coutumes, auxquels le novice se soumet dans un humble amour, parce qu'il a confiance en ses Anciens [2]. L'organisation d'une journée monastique présente donc un intérêt qui dépasse de beaucoup celui que nous offre un tableau de mœurs. Elle révèle l'orientation que son auteur veut donner aux âmes qui viennent se placer sous sa conduite. Elle est l'expression d'une doctrine spirituelle. Une simple observance comme le travail manuel en dit plus quelquefois sur la diversité des courants monastiques, que les principes mêmes auxquels on prétend se référer pour l'admettre ou l'exclure. Si l'horaire du clunisien du XII[e] siècle est si différent de celui que suivaient ses ancêtres cassi-

Sur le plan purement spéculatif le P. I. H. Dalmais a raison d'écrire dans *La doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur d'après le Liber Asceticus*, dans *Irénikon*, XXVI, 1953, p. 17 : « Quiconque a pratiqué la littérature ascétique du monachisme oriental éprouve à la lecture du *Dialogue* de Maxime une impression de plénitude et d'équilibre qu'aucune autre œuvre ne lui a procurée ».

1. Pour reprendre l'exemple de Maxime, n'est-il pas surprenant de constater le peu de place qu'il fait, en définitive, au monachisme ? Car toute doctrine ascétique n'est pas nécessairement monastique. Il existe chez les Pères du monachisme des vues profondément originales, bien qu'elles soient peu étudiées ; elles attirent peu l'attention parce qu'elles se présentent plutôt comme des thèmes indépendants les uns des autres, que comme une synthèse doctrinale. Et puis est-il besoin d'ajouter qu'il existe des aperçus profonds que seule l'ascèse, et non la doctrine ascétique, saura donner. On peut admettre sans difficulté avec le P. Dalmais (*op. cit.* p. 37-38) que Maxime a sur la charité fraternelle des vues plus complètes que celles de Basile. Mais en fait, est-ce que le moine basilien qui tous les jours de sa vie aura travaillé de ses mains à longueur de journée pour ses frères et les pauvres, n'aura pas un sens plus profond de la charité fraternelle et de l'Incarnation ?

2. Un des caractères constitutifs du cénobitisme est qu'il est traditionnaliste. Ce caractère se vérifie dans la conduite individuelle du moine qui cherche à ne rien faire qui ne soit approuvé et conseillé par ses Anciens ; il se vérifie à un plus large échelon dans la vie même des monastères qui, lorsqu'ils sont en pleine vitalité, ne cherchent rien d'autre que de vivre comme ont vécu les moines des générations précédentes. C'est ce qui explique la stabilité des institutions cénobitiques.

niens, ne serait-ce pas parce que, en dépit du désir qu'a Cluny de s'inspirer de la même Règle et de s'en réclamer, une évolution importante s'est produite dans la doctrine spirituelle elle-même ? Et si le moine qui suit les conseils de Callixte et d'Ignace Xanthopoulos a un horaire complètement différent de celui du moine studite, n'est-ce pas parce que leurs spiritualités sont différentes aussi ? Car la diversité a toujours été de règle dans le monachisme [1]. On aurait tort de l'oublier [2].

A Byzance, à partir du IXe siècle, le cénobitisme est lié à un nom, celui de Théodore le défenseur des icones. Les combats qu'il a soutenus avec son intrépidité farouche pour l'intégrité de la foi l'ont rendu célèbre dans le monde entier ; le Martyrologe romain nous l'affirme [3]. Pourtant, en définitive, ce n'est pas en ce domaine peut-être que son influence s'est fait sentir le plus profondément. Il a véritablement rénové le cénobitisme byzantin. La conception studite de la vie monastique s'est répandue par la *Petite Catéchèse* [4], l'œuvre la plus populaire de Théodore,

1. Cette diversité apparaît non seulement dans la diversité extrême des formes de vie monastique, mais encore dans sa conception profonde ; voir *Hist. Laus.*, XIV, éd. Butler p. 37 . *Apophtegm. Patrum.* Nisteroos 2, PG 65, 305 D.

2. On ne peut saisir le sens de la vie monastique qu'en recherchant l'élément commun à toutes les formes de vie qui ont été considérées comme monastiques par les Pères. Sans quoi, on court le risque de ne saisir que des aspects secondaires du monachisme, mis particulièrement en lumière par une ou plusieurs conceptions monastiques déterminées, et de considérer comme des déviations dues à une diminution de l'idéal monastique, les formes de vie qui ne réalisent pas l'idée qu'on s'est faite ainsi du monachisme. La thèse, émise à plusieurs reprises ces temps-ci, qui fait de l'érémitisme la seule forme intégrale de monachisme, et conçoit le cénobitisme uniquement comme une préparation à la vie érémitique, ne paraît pas s'appuyer sur des textes valables. Elle aboutit à une totale incompréhension du cénobitisme. S. Pachôme (Th. Lefort, *Les vies coptes de saint Pachôme*, Louvain, 1943, 177-178, 183), saint Basile (*Reg. fus.*, VII, PG 31, 928 C-933 C), saint Théodore Studite (*Grande Catéchèse* 42, inédite), saint Nil de Rossano (*Vita*, ASS Sept. VII, 272 F, 282 D) posent, au contraire, la supériorité de la vie cénobitique sur la vie érémitique. En soi, la question est parfaitement vaine. Erémitisme et cénobitisme sont des formes différentes, mais également plausibles, d'un même monachisme.

3. *Martyrologium Romanum*, 11 Nov. : « qui pro fide catholica adversus Iconoclastas strenue pugnans, factus est apud universam ecclesiam catholicam celebris ».

4. La seule bonne édition est celle d'Emmanuel Auvray, *Sancti Patris nostri et confessoris Theodori, Studitis praepositi, Parva Catechesis*, Paris,

dont les nombreux manuscrits attestent la diffusion [1]. La *Grande Catéchèse* [2] a pénétré partiellement dans les monastères de l'Italie méridionale, et plus particulièrement, semble-t-il, de la Sicile, du XIe et du XIIe siècles [3]. Mais c'est surtout peut-être par l'*Hypotypose* [4] que les prescriptions de détail ont été transmises à la postérité monastique. Ce règlement qui est de peu postérieur à Théodore, n'est, à quelques menues exceptions près, que la codification des usages qu'il avait établis dans ses monastères.

Dès la fin du IXe siècle ou le début du Xe, le texte de l'hypotypose était importé en Calabre [5] ; il n'est pas douteux qu'il

1891 ; on s'y référera par le sigle *Au* suivi du numéro de la pièce, et de l'indication de la ligne citée.

1. Il en existe quelque cent-soixante manuscrits.

2. La *Grande Catéchèse* comprend trois livres. Le premier qui contient 87 pièces, est en grande partie inédit. Je m'y référerai par le sigle I (= livre I) suivi du numéro de la catéchèse utilisée. Pour ne pas surcharger par des renvois quelques peu inutiles, puisque l'unique témoin complet, le *Patmiacus 111*, est peu accessible, cette étude qui réclament déja par elle-même de nombreuses notes, je ne fournirai pas d'indication de sources. Quand les pièces citées sont éditées, je renverrai à l'édition du P. Cozza-Luzzi, dans la *Nova Patrum Bibliotheca* de Maï, t. IX et X, par le sigle CL suivi du numéro de la pièce, et de l'indication de la page, en précisant par IX et X le tome où on les trouve. Le second livre comprenait au moins 128 catéchèses. Il a été édité d'après le même *Patmiacus*, incomplet de quatre pièces, par A. Papadopoulos-Kérameus sous le titre : *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου μεγάλη κατήχησις*. St-Pétersbourg, 1904 ; on indiquera les pièces de ce recueil par le sigle *Pk*.

Le contenu du livre III reste incertain ; il ne compte, à ma connaissance, que 50 pièces ; j'y renverrai sous le sigle III, en mentionnant le cas échéant, l'édition Cozza-Luzzi.

3. On trouve en effet un choix de vingt-neuf pièces du livre I dans huit mss. de cette époque, dont l'origine sicilienne semble assez facile à démontrer. Une étude est en préparation sur ce sujet.

4. PG 99, 1704-1720. Une rédaction certainement postérieure — je ne la crois pas antérieure au milieu du XIIIe siècle — a été éditée par A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej*... t. I, Kiev, 1895, p. 224-237.

5. C'est même uniquement par des manuscrits italo-grecs que l'Hypotypose nous a été conservée dans sa rédaction primitive : *Vaticanus graecus* 2094, f. 116^v et 121-125^v, *Vat. gr.* 2029, f. 179-185, *Ottobonianus graecus* 251, f. 101-102^v, *Vat. graec.* 1810, (palimpseste, écriture du dessous), la contenait aussi primitivement selon toute vraisemblance, *Neapolitanus II. B.* 20, f. 213^v-221, *Cryptensis B. α. XXI*, (voir la copie de Rocchi, qui

influença fortement les usages du monachisme grec d'Italie [1]. A la fin du siècle suivant lorsque saint Athanase l'Athonite voulut donner aux moines de son monastère de Lavra un règlement précis, c'est à l'*Hypotypose* studite qu'il recourut après l'avoir complétée par quelques fragments de la Règle de saint Benoît, et lui avoir fait subir des modifications et des adaptations postulées par les circonstances [2]. Au XIe siècle, un ancien moine du monastère de Stoudios devenu patriarche de Constantinople, Alexis le studite, en redigera une nouvelle rédaction qui servira de règlement au monastère auquel il donna son nom [3]. Cette dernière rédaction aura une singulière fortune, puisque c'est elle qu'utilisera Théodose, le législateur de la laure de Kiev-Petcherski [4], pour composer la règle de son monastère. A son

constitue le *Cryptensis B. a. LIV*, p. 325-331), et quelques mss. de l'*eclogè* de vingt-neuf pièces, (v. ci-dessus, note 3 de la p. 24) tous d'origine italo-grecque. Il n'y a cependant aucune raison de contester la parfaite authenticité de ce texte. L'adaptation qu'a faite Athanase l'Athonite de l'Hypotypose studite a certainement été faite sur un texte pris à Constantinople, et de tous points conforme au texte que nous transmettent les témoins italo-grecs.

1. Qu'il suffise ici de citer M. Scaduto, *Il monachismo basiliano nella Sicilia medievale, rinascita e decadenza sec. XI-XIV*, Rome, 1947, p. 113 : « Nella rinascità di S. Filippo di Demenna è sopratutto interessante constatare l'influsso che la regola studitana ha esercitato sui monasteri basiliani dell'occidente » ; suivent des exemples ; voir aussi p. 197 et 209. Une étude ultérieure pourra souligner davantage ces rapports entre les *typica* italo-grecs et l'Hypotypose studite.

2. On me permettra de renvoyer à *Saint Athanase l'Athonite et la Règle de saint Benoît*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XXIX, 1953, 108-122. Je prends occasion de ce renvoi pour signaler que les textes bénédictins de l'hypotypose lavriote, avaient déjà été remarqués par H. G. Beck, dans un article intitulé *Der Benediktinerregel auf dem Athos* (*Festschrift Dölger*, p. 21-24), dont je n'ai eu connaissance qu'après l'impression de mon étude. L'influence de l'Hypotypose studite sur les règlements monastiques postérieurs a été rapidement étudiée par Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 15-20.

3. Le texte d'Alexis est perdu, et son existence n'est connue que par sa traduction, ou son adaptation slavonne, due à saint Théodose de Petcherski.

4. Sur le typicon de Théodose, voir Golubinskij, *Istorija russkoj cerkvi*, Moscou, 1900, t. I, IIe partie, p. 607 sv. ; où on trouvera une traduction russe partielle de cet important document. Un résumé en a été donné par L. M. Rouët de Journel, *Monachisme et monastères russes*, Paris, 1952, 28-32.

tour, la règle de Théodose transmettra à travers la Russie une part importante des usages studites [1]. Pendant ce temps, à Byzance même, l'*Hypotypose* marque de son influence les *typica* postérieurs [2] ; ainsi peut-on dire qu'un monastère comme celui de la Théotocos Evergétis, qui semble avoir été à l'origine d'un mouvement de renouveau cénobitique dans la seconde moitié du XIe siècle, est manifestement dans le sillage de la spiritualité studite [3].

Il faut pourtant noter que le monastère de Stoudios aurait pu paraître le moins qualifié pour servir de prototype aux autres colonies monastiques de la capitale ou de l'Olympe bithynien. Il représente, en effet, une réalisation à peu près unique dans l'histoire du monachisme byzantin. Des circonstances, dont la moindre assurément n'était pas l'extraordinaire attrait exercé par la personnalité de Théodore, en ont fait un monastère énorme. Les historiens se fondant sur un passage de la vie de Théodore ne répugnent pas à penser que plus de mille moines l'habitaient [4]. Ce chiffre paraît exagéré car les dimensions assez mo-

1. ROUËT DE JOURNEL, *op. cit.*, 33.

2. A défaut d'une étude d'ensemble sur les typica connus et sur leurs mutuelle dépendance, on trouvera la liste de 27 typica des IXe-XIVe s., dans H. DELEHAYE, *Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues*, in *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique*, classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, collection in-8, deuxième série, t. XIII, Bruxelles, 1921, 4-8.

3. L'influence monastique du *coenobium* de la Théotocos Evergétis ressort du fait qu'un recueil de catéchèses inédites que je crois pouvoir attribuer à son fondateur et premier higoumène Paul, est passé au monastère du Christ-Philanthrope à Constantinople, et dans un monastère de moniales que je n'ai pu identifier. Elle s'affirme encore par le fait que le typicon évergétin « a nettement inspiré celui de la Kosmosôtira fondé sur les bords de l'Èbre (auj. Maritsa) par Isaac Comnène (1152)..., celui de Saint-Mamas... (1158), celui du monastère d'Elegmoi, fondé en Bithynie par le mystikos Nicéphore (1162). Saint Sabas le Serbe, dans les règles données par lui au monastère de Khilandar au mont Athos, n'a guère fait que traduire en slavon le typicon de fondation de l'Evergétis. Isaac Comnène affirme que bien d'autres monastères se sont inspirés du même modèle », R. JANIN, *La Géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, I^e partie, t. III ; *Églises et monastères*, Paris, 1953, p. 188.

4. Cette affirmation se fonde, il est vrai sur un document sérieux : *Vita S. Theodori Studitae*, PG 99, 148 C I, (*id.* dans les deux autres rédactions). Mais il peut y avoir une exagération du biographe, ou plus vraisemblablement, ce chiffre exprime-t-il le total des moines qui dans les

destes de l'église [1] se concilient mal avec lui, et par ailleurs, il faut résolument abandonner la thèse qui faisait des studites les continuateurs des Acémètes [2]. Il reste cependant que Théodore nous fournit dans ses catéchèses des indications fort claires sur le grand nombre de ses moines [3]. La plupart des monastères de Byzance n'eurent au contraire qu'une population très restreinte qui généralement ne dépassait pas trente ou quarante moines [4]. Ce seul fait devait amener des modifications importantes dans l'utilisation des usages studites [5]. Mais compte

divers monastères de l'obédience studite, étaient sous la juridiction proche ou lointaine de l'higoumène du monastère de Stoudios. Le texte de la *Chronographia* de Théophane (an. 798) n'est pas plus clair.

1. Voir R. Janin, *op. cit.*, p. 454 : « l'église proprement dite mesure 22 m 42 sur 24 m 94 », ce qui semble fort peu pour loger tant de monde. Et comment toute la communauté aurait-elle tenu dans le narthex qui fait 7 m 22 sur 12 m ?

2. On ne trouvera pas la moindre allusion dans les œuvres de Théodore à une organisation de la vie monastique sur le type acémète, et cet argument, purement négatif, est pourtant très fort en l'occurrence, puisque le Studite se refère continuellement dans ses catéchèses aux usages de son monastère. Par ailleurs on sait que la thèse de l'acémétisme des studites est due à une compréhension tout occidentale de l'organisation monastique ; voir Pargoire *Acémètes*, dans *Dict. Archéol. chrét. et Liturgie*, t. I, Ie partie, 317-318, et S. Vailhé, *Dict. Hist. et Géogr. Eccl.*, t. I, 280.

3. On suit dans le premier livre de la *Grande Catéchèse*, les progrès de la communauté ; ainsi *cat.* I. 19 = CL 45, IX 126 ; I. 22 = CL 61, IX 172 (allusion à des moines venus d'autres monastères), *cat.* I. 24 = CL 74, IX 208 ; I. 40 = CL 72, IX 201 ; I. 55 (« vous savez, mes frères, que presque tous les jours des postulants viennent à nous, et, comme je vous le répète souvent, que je n'ambitionne pas que nous soyons plus nombreux que les autres monastères ») ; I. 59 ; I. 70 (mentionne « plus de trois cents frères »). Rien ne permet d'affirmer que dans ce dernier texte il s'agisse uniquement des moines du monastère de Stoudios, et il est plus vraisemblable que c'est le chiffre global des religieux des monastères studites. Mais il reste que le monastère de Constantinople devait avoir une population particulièrement importante.

4. R. Janin, *op. cit.*, 5, ou *Les églises et les monastères de Constantinople byzantine*, dans *Revue des Études Byzantines*, IX, 1951, p. 152.

5. C'est ainsi que disparaît des typica byzantins la répartition des colonies monastiques en décanies. Cette organisation, nettement attestée par la *Vita*, apparaît aussi dans les catéchèses (mention de πρωτεύοντες, dans *cat.* I. 5 ; I. 11 ; I. 23 etc...) On notera que le même fait se produit en Occident où très tôt la division du corps cénobitique en décanies s'estompe au fur et à mesure que, sous l'influence de la féodalité sans doute, le pouvoir abbatial devient de plus en plus seigneurial. Il est tout à fait remarquable que c'est peut-être là le seul point de la règle bénédictine que les réformateurs cisterciens ne pensèrent pas à rétablir.

tenu de quelques adaptations nécessaires, on peut affirmer que les coutumes cénobitiques des monastères byzantins du IXe au XVe siècle sont issues du monastère de Stoudios, et qu'elles témoignent de la fidélité avec laquelle on a gardé les lignes essentielles de la spiritualité studite.

* * *

On aimerait assurément suivre le studite, heure par heure, au cours de sa journée. Ainsi serait facilitée les comparaisons avec les formes modernes du monachisme. Mais on peut dire que les anciens ignoraient la notion d'horaire. On en chercherait en vain dans les *typica* qui nous restent, ou dans les diverses règles occidentales. Les législateurs traitent de l'office, du travail, des repas en des chapitres distincts comme si tous les exercices de la vie monastique ne s'enchaînaient pas les uns aux autres. Cette conception vient sans doute de ce que les occupations du moine sont sujettes à des variations continuelles. Ainsi les lois canoniques du jeûne monastique déplacent l'heure des repas selon des règles précises en des périodes déterminées de l'année. La durée du travail est en dépendance directe de la longueur des journées. L'office lui-même subit des variations incessantes selon le degré des fêtes célébrées. La juxtaposition de ces triples modifications, aboutit nécessairement à constituer un nombre extraordinaire d'horaires-types qui mettent une grande diversité dans la vie du moine [1].

Mais un autre élément intervient qui complique encore ces horaires et augmente encore la diversité de la journée du moine. Les heures, en effet, sont comptées d'après le système solaire, et par conséquent leur durée change tous les jours. On devine que cette computation n'était pas toujours chose facile, et ne permettait aucune précision. Nous trouvons trace çà et là dans la littérature monastique des difficultés auxquelles on se heurtait pour fixer les heures [2]. Il est d'autant plus étonnant que fort

1. Est-il utile de souligner que cette diversité était un facteur important d'équilibre pour les âmes ?

2. Par exemple, Barsanuphe, éd. Nicodème l'hagiorite, p. 40 ; *interrog.* 76, conseille à un solitaire de mesurer la durée de la nuit avec des psaumes.

longtemps après l'invention des horloges mécaniques [1] les moines aient persisté à utiliser la computation solaire. Tous ceux qui ont ouvert des manuscrits liturgiques, synaxaires ou typica, savent que très souvent, au début de chaque mois, le copiste prend soin de noter la proportion des heures de jour et de nuit, au cours du mois à venir [2]. Parfois même on rencontre des indications plus précises. Ainsi dans un joli petit psautier, qui passa du reste entre des mains impériales, l'*Ambrosianus F 12 sup.*, on trouve une lettre d'un Théodore à un Théophile qui fournit une méthode pour mesurer « avec exactitude » les heures du jour [3].

On aurait tort de voir dans l'attachement à ces méthodes de computation des heures, devenues surannées depuis l'invention des horloges, une routine ou un refus du progrès. Il apparaît bien plutôt comme le témoignage d'une fidélité profonde à l'ordre établi par Dieu. Quoi qu'il en soit, il faut tenir compte de ce fait primordial pour comprendre l'ordonnance de la journée monastique [4].

1. Elles existent dès le VIe siècle (voir *Dict. Arch. chr. et Liturgie*, VI, 2e partie, 2770). Il y en avait une au monastère de Stoudios (*Hypotypose* PG 99, 1704 C, 13).

2. Ces indications ont été maintenues dans les diverses éditions de l'*Ὡρολόγιον*. Elles supposent la computation moderne d'heures égales mais aussi le désir de chanter les heures de l'office à leur place naturelle.

3. *Ambrosianus F.* 12 *sup.*, f. 304 *Θεόδωρος Θεοφίλῳ χαίρειν. Εἰδώς σε φιλοτιμούμενον ἐκμαθεῖν τὰς τῶν ὡρῶν κινήσεις, ἐξ ὅσων ποδῶν συνέστηκεν κατὰ μῆνα ἑκάστη ἡμέρα, ἐπειράθην δηλῶσαί σοι, μετὰ πολλῆς ἀκριβείας, ὅπως μηδὲ τοῦτο ἄπειρος ᾖς. Σημειοῦσθαί σε δεῖ τὰς ὥρας, τὴν ἰδίαν σου σκιὰν μετροῦντα τοῖς ἑαυτοῦ ποσὶ, σημεῖον ποιοῦντα τῆς αὐτοῦ σκιᾶς ὅπου ἂν τύχῃ τὸ τῆς κεφαλῆς ἄκρον, ἐπιβαίνων* (cod. : *ἐπιβένον*) *ἕνα παρ' ἕνα πόδα*. Suit l'indication en pieds des différences entre les heures. Ainsi la deuxième heure a toujours dix pieds de moins que la première, et la troisième quatre de moins que la seconde etc... seul varie pour chaque mois le nombre des pieds de la première heure, qui dès lors peut servir de base pour le calcul des autres heures. Cette longueur passe de 28 pieds en décembre et janvier, à 22 pieds seulement en juin et juillet. Pour plus de clarté, l'auteur a complété son explication par un tableau (f. 304v) donnant le nombre de pieds de chaque heure pour chaque mois. Ce qui semble significatif, ici c'est que cette petite méthode a été transcrite par la main du scribe qui a écrit ce psautier. Elle marque donc le désir de rester fidèle, en dépit de l'invention des horloges mécaniques, à la récitation des heures à leur place naturelle.

4. Une étude attentive des textes monastiques soulignera quelques autres aspects de l'*ὑποταγή* ainsi comprise comme la soumission à l'ordre voulu par Dieu.

En face de cette complexité de l'horaire monastique nous devons nous résigner à n'exposer que les traits essentiels de l'économie de la journée. Ils suffiront cependant à nous éclairer sur les tendances profondes du cénobitisme studite.

* * *

Comme pour ses frères d'Occident [1], c'est au milieu de la nuit que commence la journée du moine studite. Le jour de Pâques, par exemple, l'excitateur [2] va réveiller les frères « après la deuxième veille, autrement dit après la sixième heure, c'est-à-dire au début de la septième » [3]. La longueur et la solennité de l'office pascal pouvait exiger qu'on se levât plus tôt cette nuit-là, mais il semble bien que le lever habituel ne devait pas avoir lieu beaucoup plus tard [4]. Il se situait donc entre une et trois heures de notre façon actuelle de compter, selon les saisons, et assurait au moine un repos qui atteignait à peu près huit de nos heures en hiver, mais ne devait pas beaucoup dépasser quatre heures au fort de l'été [5].

Les frères dorment dans les *κοιτάρια* [6]. Il s'en faut qu'on puisse être sûr qu'il s'agisse de cellules individuelles. Si étrange

1. On se reportera utilement à l'article de P. Buddenborg, *Zur Tagesordnung in der Benediktinerregel*, paru dans *Benediktinische Monatschrift*, 1936, p. 88-100.

2. *Ὁ ἀφυπνίστης, cat.* I. 35 et 1. 57 (dans ces deux catéchèses inédites, le mot est au pluriel), *hypotyp.*, PG 99, 1704 D 1 et 1709 D 5 ; *ὁ ἀφυπνίζων* dans *cat.* I. 21 (CL 47, IX 130) *Pk* 46, 336 ; *Pk* 94, 675 ; *Pk* 120, 896.

3. *Hypotyp.*, 1704 C 11-13.

4. *Cat.* I. 66 : *ἔχομεν γὰρ τὸ ἐκ μεσονυκτίου διανάστημα. cat.*, I. 31 : *πρὸ τοῦ μεσονυκτίου τῆς ἐγέρσεως γινομένης ἢ εἰς τὸ μεσονύκτιον.*

5. Ce court sommeil est compensé en partie par une longue sieste en été, ainsi qu'on le verra. On doit se souvenir que la lutte contre le sommeil est un des éléments traditionnels de l'ascèse orientale (voir L. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, abbaye de Saint-Wandrille, 1950, 62-63 et les notes). Cependant les législateurs postérieurs retardent l'heure de l'office nocturne : ainsi dans l'hypotypose d'Athanase l'Athonite, il a lieu « après la troisième veille de la nuit, ou neuvième heure, au début de la dixième heure » éd. Dmitrievski, *Opisanie* etc... t. I, 246 ; de même dans la rédaction postérieure de l'hypotypose studite éditée par Dmitrievski, *op. cit.*, 225.

6. *Pk* 35, p. 259 = CL 107, X 136.

que la chose puisse nous paraître pour l'Orient, certains textes invitent plutôt à penser que les moines dormaient en commun [1].

Dès que les « bois » rentrentissent, les frères se dirigent vers l'église principale [2], car le moine parfait obéit immédiatement à leur appel [3]. Bien entendu, on ne fait pas de toilette, L'*ἀλουσία*, qu'on pourrait traduire euphoriquement par « manque d'hygiène », est une pratique de rigueur dans tous les cloîtres de cette époque [4].

La communauté se rassemble dans le narthex où se célèbrent généralement les offices moins solennels, et y prie en silence en attendant que le prêtre de semaine commence la fonction [5]. L'office, désigné habituellement par le nom de *κανών* [6], groupe le *μεσονυκτικόν* et l'*ὄρθρος* [7].

1. Ainsi dans la vie de saint Syméon Stylite, ASS, januarii I, 265, ses frères en religion sont incommodés par la malpropreté de sa couche. Dans la vie d'Athanase l'Athonite (*Vita B*, édit. PETIT, dans *Anal. Boll.*, XXV, 1906 ; n° 44, p. 58) on lit que le moine Nicolas prenait grand soin de ne pas réveiller les moines avec qui il dormait. Au paragraphe suivant (p. 59), on voit que le fondateur de Lavra fait construire pour les frères qui apprennent à lire des *κοιμητήρια* et des *παιδευτήρια* pour qu'ils n'incommodent pas les autres lorsqu'ils travaillent le soir. Si chacun avait eu sa cellule, ces constructions n'auraient pas été nécessaires. Le passage précédemment cité de la cat. *Pk* 35, semble impliquer aussi qu'il s'agit d'un dortoir commun sinon à toute la communauté, du moins à un groupe. De même, *iambes* XX *in dormitorium* (PG 99, 1788 B). Enfin nulle part, dans les catéchèses, il n'est fait mention de cellules individuelles. La vie apparaît comme parfaitement et continuellement cénobitique. Il est remarquable par exemple, que lorsque des moines veulent manquer au silence, ils s'arrangent pour se retrouver dans des coins retirés du monastère. S'ils avaient eu des cellules ils auraient pu bavarder impunément sans se faire voir.

2. *Hypotypose*, 1704 D 4, *cat.* I. 14 = CL 17, IX 47.

3. Le vrai moine obéit au *κροῦσμα* comme à l'appel d'un ange de Dieu : cat. I. 14 = CL 17, IX 43.

4. Chez Théodore, elle est encore terriblement intégrale (voir par exemple *Pk* 59, p. 421). Elle n'est pas de soi une pratique de mortification comme on l'a pensé quelquefois, mais le moyen — très visible, on en conviendra — de manifester le renoncement au monde qui est l'élément essentiel de tout monachisme. Sur ce point encore, on assistera aux XII[e] et XIII[e] s. à un fléchissement dans l'attitude intransigeante du monachisme studite.

5. *Hypotypose*, 1704 D 6.

6. *Cat.* I. 14 = CL 17, IX 43 et 47 etc...

7. On me permettra de renvoyer pour ce point et pour tous ceux qui concernent la distribution et la composition de l'office liturgique à une étude sur *Le cursus canonique chez saint Théodore Studite*, à paraître dans les *Ephemerides Liturgicae*.

A cette époque encore, tous les moines prennent part à la psalmodie. Théodore reprend volontiers ceux qui pendant les offices « restent muets comme des bêtes de somme »[1]. Seules certaines pièces comme les *καθίσματα* qui sont un peu l'équivalent de nos répons, sont chantées par un groupe de psaltes sous la direction du canonarque[2]. Les chants sont coupés par des lectures soigneusement préparées et exécutées à bonne allure[3]. Le tout est très simple et sans aucune recherche artistique. Les Pères ont laissé à ce sujet des consignes précises et sévères[4], car toute recherche de la beauté dans le chant est exactement la négation du monachisme puisqu'elle tarit la componction[5].

1. *Pk* 79, 557 ; *Pk* 106, 776.

2. *cat.* I. 4, où est longuement exposé le rôle du canonarque ; voir aussi les iambes X *in canonarchem*, PG 99, 1784 B.

3. *cat.* I. 4 ; le canonarque se voit rappeler qu'il doit veiller à la correction du chant et de la prononciation des « leçons ».

4. Ainsi on trouve plusieurs récits sur le chant, par exemple dans le *Vaticanus graecus 1579*, ff. 236v-241v, « quod anachoretas, utpote compunctioni deditos, carminum modorumque suavitas in officiorum recitatione dedeceat » (édité en partie par Pitra, *Iuris eccl. Graecorum historia et monumenta*, t. I, Rome 1864, p. 220-221) ; dans le mêms ms. se trouve un autre fragment tout à fait dans le même sens attribué à saint Antoine (édité par G. Garitte, *Un fragment grec attribué à saint Antoine l'Ermite*, dans *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, XX, 1939, p. 165-170). Sans doute s'agit-il ici de textes qui visent les anachorètes seuls, et on peut approuver Nicon d'avoir su distinguer dans son « explication des commandements divins » la prière des anachorètes de celle des cénobites (cap. 29 et 30 dont on trouvera les titres dans PG 106, 1369 A-B). Mais il n'est pas sans intérêt de noter qu'un cénobite très authentique, Paul de l'Evergétis, reproduit dans sa *Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν ... τῶν πατέρων* (éd. de Constantinople, 1861, livre II, ch. 19, p. 61), le fragment attribué ci-dessus à Antoine, et que dans le ch. II « sur la psalmodie et la prière », il cite, p. 39 et 41 deux autres histoires édifiantes, l'une mise sous le patronage de Pambo, et l'autre sous celui de Silvain, qui toutes deux tendent à montrer que le moine doit éliminer de son chant toute recherche de la beauté. Et dans le chapitre 30 de Nicon, qui traite spécialement de la prière cénobitique, et donc de la psalmodie chorale, aucun des textes cités ne contredit cette thèse. Un fragment de saint Jean Chrysostome (?) souligne au contraire, que si nous devons trouver la joie dans le chant, nous devons fuir le relâchement que sa beauté peut procurer.

5. Voir I. Hausherr, *Penthos, la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* (*Orient. christ. Anal.* 123), Rome, 1944, spécialement 120-123 où l'on trouvera une traduction des textes cités par Paul de l'Evergétis.

Saint Théodore rappelle au canonarque qu'il ne doit pas laisser les chantres prendre un ton trop grave ou trop élevé [1] sans doute pour leur éviter la tentation de mettre en valeur leur jolie voix.

A la quatrième ode du canon [2], l'higoumène sort du chœur et va s'asseoir dans un coin retiré de l'église. Les frères viennent alors le trouver un à un, et lui faire part de leurs « pensées » [3]. C'est l'*ἐξαγόρευσις* ou *ἐξαγγελία* qui joue un rôle capital dans la vie spirituelle du moine [4]. Elle n'implique pas nécessairement la confession sacramentelle, ni même l'accusation d'une faute ; il s'agit de révéler les pensées persistantes mauvaises ou douteuses ; somme toute, c'est une sorte de direction spirituelle rapide. Quelquefois l'higoumène impose une pénitence [5]. Du reste, il ne se réserve pas le monopole de ces confessions [6]. L'office continue pendant ce temps.

Quand il prend fin, on sort comme bon semble, car on peut rester pour prier si on le désire [7]. En général les moines sortent aussitôt, et ces sorties ne se font pas toujours sans désordre. Théodore s'en plaint à maintes reprises [8]. Des moines sont spécialement chargés de maintenir le bon ordre [9].

Le dimanche, le mercredi et le vendredi, on reste au chœur ; l'higoumène cesse d'écouter les confidences de ses enfants et

1. *cat.* I. 4.
2. *Hypotyp.*, 1712 B.
3. Nous savons par la *Vita B* d'Athanase l'Athonite (*op. cit.*, p. 38) que le fondateur de Lavra avait coutume de se retirer pendant l'orthros dans la chapelle des Quarante Martyrs, et d'y recevoir les confidences de ses moines, bien que son typicon ne reproduise pas la prescription de l'Hypotypose studite.
4. Par exemple, *cat.* I. 29, I. 36, I. 57, I. 80, *Pk* 25, 174-176. *Pk* 82, 578, 579. *Pk* 87, 623-624, *Pk* 92, 660, *Pk* 103, 753 etc... Voir aussi I. Hausherr, *Saint Théodore Studite, l'homme et l'ascète (d'après ses catéchèses)*, dans *Orientalia christiana*, VI, 1926, 34-36.
5. *Pk* 103, 753.
6. *cat.* I. 57.
7. *cat.* III. 15 = CL 93, X 72.
8. Spécialement *Pk* 77, 538 et *Pk* 91, 651 ; *cat.* III. 33 = CL 18, IX 53 ; *Au* 45.
9. Ils portent le nom de taxiarques ; *cat.* I. 57 ; *iambes* XI, *in taxiarchem*, PG 99, 1784 C, ou d'épitérètes : *hypotypose*, 1709 D-1712 A ; *Pk* 102, 745-746 ; *cat.* I. 5 ; I. 11.

revient vers la communauté. Il prononce alors la catéchèse [1]. S'il est malade ou empêché, l'économe [2], ou un autre moine fait lecture d'une catéchèse dictée par le supérieur à son secrétaire [3]. L'heure, il est vrai, n'est guère favorable à cet exercice. Les paupières sont appesanties par ce retour du sommeil qu'éprouvent tous ceux qui se lèvent de bonne heure, surtout quand, en été, le repos de la nuit a été très court [4]. Aussi ce n'est pas l'heure de faire étalage de science. La catéchèse est avant tout une allocution familière du Père à ses fils spirituels ; l'higoumène parle presque invariablement de la vie monastique. Les catéchèses constituent peut-être la meilleure documentation que nous ayons pour élaborer une théologie de l'état monastique tel qu'on le concevait en Orient. En été, la catéchèse est plus courte, car l'intervalle entre la fin de l'Orthros et le lever du soleil est particulièrement restreint [5].

A la sortie de l'office ou de la catéchèse, on peut aller se recoucher si l'on est fatigué. Chacun est libre de faire ce qui lui plaît. Mais Théodore déconseille ce second sommeil. L'expérience montre en effet que le démon en tire son bénéfice, et que le moine qui va se reposer perd tout le fruit de la longue psalmodie à laquelle il vient de prendre part. Mieux vaut veiller encore, lire, méditer et prier [6]. Il faut pourtant noter que d'après

1. Il n'est pas douteux que la catéchèse avait lieu après l'orthros ; voir *cat.* I. 75 ; *Pk* 35, *Pk* 46, 331 etc.

2. Dans les monastères orientaux, l'économe est un peu l'équivalent du prieur des monastères bénédictins, mais il est plus particulièrement chargé de la direction matérielle.

3. Ainsi les *cat.* I. 41, I. 42, ont été lues par un moine. D'autres sont en réalité des lettres ; ainsi en particulier le groupe des cat. *Pk* 52-74 rassemble des lettres adressées par Théodore aux communautés studites de l'Olympe.

4. *Pk* 24, 167 ; *Au* 18, 1-3 ; *Au* 122, I.

5. *Pk* 24, 167 ; *Pk* 106, 773 ; ce fait pose du reste un problème ; il pourrait faire croire que la catéchèse se prononce entre le *mésonycticon* et l'*orthros*. Mais cette interprétation est contredite par ailleurs (voir note 1). Une solution concilie toutes les données ; il faut admettre qu'en raison de la brièveté des nuits, l'office normal se terminait après le début de l'aube ; dès lors l'intervalle, qui pour une raison inverse pouvait être notablement plus grand en hiver, se trouvait passablement diminué.

6. *cat.* I. 14 = CL 17, IX 47 ; *cat.* III. 15 = CL 93, X 72.

la *Petite Catéchèse* qui date des années 820-826 [1], il semble que l'usage général était de se recoucher [2]. Peut-être y eut-il une évolution des usages sur ce point [3].

Dès que le soleil apparaît, la simandre retentit trois fois [4]. C'est le signal de Prime [5]. Cependant de Pâques à la Pentecôte, comme on ne chante pas les Heures (nos « petites Heures ») en commun [6], les moines se rendent individuellement à l'église où ils font en silence une courte prière [7]. Ils ont revêtu le petit *ἐπώμιον* qui est une sorte de tablier et la tenue de travail [8]. Puis chacun se rend à son emploi, ou pour reprendre le mot traditionnel [9]

1. Sur la chronologie de la *Petite Catéchèse*, voir VAN DE VORST, *La Petite Catéchèse de saint Théodore Studite*, dans *Analecta Bollandiana*, XXXIII, 1914, p. 31-51.

2. *Au* 108, 14 ; de même dans *cat.* III. 15 = CL 93, X 72.

3. Mais ces allusions de Théodore à un second sommeil ou à un second lever peuvent s'expliquer aussi par le fait que les catéchèses citées dans la note précédente ont été prononcées en été ; comme dans cette période le sommeil avant le *mésonycticon* était particulièrement court, les moines ne pouvaient guère ne pas se recoucher un peu, après ce long office.

4. *Hypotyp.* 1717 A 9.

5. Quoi qu'on en ait dit, l'existence de l'office de Prime est parfaitement attestée du vivant même de Théodore, par plusieurs textes des catéchèses ; voir *Le cursus canonique chez Théodore Studite.*

6. *Au* 5, 35 et *Hypotyp.* 1708 A 9 etc. A prendre ces textes à la lettre, il semble qu'on ne les chante pas du tout, même en particulier. Je le croirais d'autant plus volontiers, qu'un témoin : le *Vaticanus graecus 2112*, XII[e] siècle, a éprouvé le besoin de préciser : « *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* » (f. 27), tant lui semblait étrange l'allusion de Théodore ; mais aucun autre témoin ne fournit cette précision.

7. *Au* 5, 35.

8. *Hypot.* 1720 A 15 ; voir du Cange, sub verbo *ἐπώμιον, ἐπωμίς.*

9. Le mot *διακονία* est en effet très ancien et très fréquent dans la littérature cénobitique. Voir en particulier PSEUDO-BASILE, *Constit. ascét.*, PG 31, 1328 A-B, 1357 A-B, 1412 A-B etc... Le Studite semble s'être beaucoup inspiré du Ps.-Basile pour tout ce qui touche à la spiritualité du travail ; le mot *διακονία* est rare chez Basile (1028 C 12 seulement si je ne me trompe ; et dans deux citations : 1029 A 15, 1161 A 9) qui semble préférer *ὑπηρεσία* (1184 B, C, 1188 A, B, et ailleurs). Le mot revient par contre assez souvent chez Barsanuphe dans le sens d'emploi (ainsi : p. 144 pour désigner l'infirmerie dont s'occupe Dorothée, etc...) ; de même chez Dorothée de Gaza (PG 88, 1672 B 14, C 4, 5, D 7, 1673 A 5, 8 etc...). Après Théodore, le mot apparaît dans les divers typica comme absolument usuel. On notera que le mot *διακονία* est passé en copte, et se trouve dans les œuvres pachômiennes (*praecepta et instituta* 5, éd. L. TH. LEFORT, dans A. BOON, *Pachomiana latina*, Louvain, 1932, p. 159 ; voir également

à sa « diaconie »[1]. Ainsi commence la journée du moine qui est essentiellement une journée de travailleur.

Généralement, on chante Prime ensemble. Dans la grosse communauté qu'est le monastère de Stoudios, il n'y a pas que des âmes ferventes ; plusieurs se dispensent facilement de cet office qui vient si inopportunément rompre le second sommeil déjà si court[2]. C'est le rôle des épitérètes de rappeler à l'ordre ceux qui se montreraient négligents[3]. L'office s'achève par des prières pour demander à Dieu de bénir le travail qu'on va entreprendre[4]. Car c'est après Prime que commence normalement la journée de travail du moine[5].

La conception du travail tient une place absolument capitale dans la spiritualité studite, et qui se manifeste quelquefois par des mots à l'emporte-pièce comme Théodore les aime[6]. Elle mériterait d'être étudiée, car à son extrême richesse s'ajoute encore pour nous l'intérêt de nous présenter une doctrine spirituelle en harmonie parfaite avec les exigences et les aspirations du christianisme moderne. Ce n'est pas le lieu de le faire ici, puisqu'on entend se borner à suivre le moine dans le détail de sa vie quotidienne. Mais la place même que tient le travail dans la journée du studite est à elle seule significative, et comme tout un programme de dépouillement de soi et de charité.

Le travail commence donc immédiatement à la sortie de

dans les « excerpta » grecs de la règle de saint Pachôme, recension A, nº 54, *ibid.* 182) ; il se rencontre aussi chez Chenouti (éd. AMÉLINEAU, t. I, fasc. I, 141). Il importe surtout de bien voir que du temps de Théodore, le mot a conservé son sens profond et tout son contenu spirituel.

1. Je crois inutile de donner des références ; presque toutes les pièces de la *Grande Catéchèse* le contiennent ; une étude ultérieure pourra souligner toute la richesse ascétique de son contenu.

2. *cat.* I. 14 = CL 17, IX 48.

3. *Hypotypose,* 1709 D 10.

4. *cat.* I. 14 = CL 17, IX 48 ; le texte de Théodore fait manifestement allusion au dernier verset du ps. 89, le second psaume de prime dans la liturgie byzantine.

5. *Ibid.*, et *cat.* I. 61 ; *cat.* III. 45 = CL 96, X 88 ; *Au* 5, 32 ; *hypotypose,* 1717 A 3-4, B 1-2.

6. Ainsi dans *cat.* I. 40 ce conseil : « usez vos outils » ; le travail est fréquemment présenté comme le service de Dieu, une liturgie, une messe, un sacrifice agréable à Dieu plus que tout autre (ainsi *cat.* I. 1 = CL 102, X 112 ; I. 9 ; I. 21 = CL 47, IX 130 ; *Pk* 34, 250 ; *Pk* 123, 920-921 etc...).

Prime, c'est-à-dire à l'heure où les séculiers les plus nécessiteux commençaient leur propre tâche. Chaque moine a son métier, tout comme n'importe quel homme du monde. L'importance du monastère permet une étonnante diversité. En lisant les catéchèses on relève des listes de « diaconies » qui sont d'une longueur impressionnante [1]. Théodore se complaît manifestement à contempler ses moines au travail. Au monastère de Stoudios même, le travail est surtout artisanal ; les monastères de l'Olympe ont, au contraire, une physionomie nettement agricole [2], et ce sont de leurs produits que vit en partie le monastère de la capitale [3]. Dans l'ensemble on peut dire que tous les métiers sont représentés, sans parler des travaux ménagers, comme la préparation des repas, les balayages et le reste. On trouve même des métiers qui pourront nous paraître assez inattendus ; ainsi le monastère de Stoudios, avait ses pêcheurs [4]. On trouve aussi des bateliers chargés du transport des marchandises. Théodore leur recommande de ne pas prendre le genre turbulent de leurs collègues du siècle [5]. Beaucoup de ces emplois forment un petit monde. L'infirmerie, par exemple a son chef-infirmier assisté de quatre aides, d'un cuisinier, d'un économe, et d'un pharmacien [6]. A la lingerie, il y a aussi plu-

1. Je relève plus de trente listes de ce genre dans les catéchèses ; qu'il suffise d'indiquer ici, parmi les textes édités, celles qui sont plus particulièrement évocatrices des activités du monastère studite : *Pk* 7, 46 ; *Pk* 28, 194-195 ; *Pk* 36, 266, 268, 269 ; *Pk* 46, 336, *Pk* 50, 364, etc. ; la plus longue de ces listes (*cat.* I. 35) ne contient pas moins de trente-six noms de métiers. Pour plus détail, voir L. P. Dobroklonskij, *Prep. Feodor ispovědnik i igumen Studijskij*, t. I, Odessa, 1913, pp. 411-412, 550-554.

2. Il est certain que les premières pièces du livre I de la *Grande Catéchèse*, contiennent beaucoup plus d'allusions précises à des travaux agricoles importants, que les autres. Ce fait s'explique parce qu'elles ont été prononcées au début de l'higouménat de Théodore, avant le transfert à Constantinople, et donc au monastère du Saccousdion.

3. *Pk* 32, 236.

4. *cat.* I. 2 ; I. 35 ; I. 57 ; *Pk* 21, 154 ; *Pk* 36, 269 ; *Pk* 46, 336 ; *Pk* 94, 675 ; *Pk* 117, 873. Il y a même un moine chargé de confectionner les hameçons (*Pk* 36, 269). Le monastère de Lavra aura aussi ses équipes de pêcheurs (*Vita B* de saint Athanase l'Athonite, éd. Petit, p. 61).

5. *Pk* 14, 94.

6. Voir surtout *cat.* I. 4, et *Pk* 36, 268.

sieurs frères sous la direction du protovestiarios [1]. Presque tous les emplois groupent ainsi plusieurs moines, car Théodore tient à ce que le travail soit pleinement cénobitique. Un chef d'emploi préside, dirige et active le travail [2]. Cette conception donne peut-être au monastère l'allure d'un village d'artisans et d'ouvriers, et un aspect un peu rigide et administratif, mais c'est dans cette soumission à la loi du travail que se manifeste la mesure de l'obéissance, et la ferveur de l'âme [3].

Car cette diversité des travaux et le grand nombre des moines permettent aux âmes moins ferventes d'échapper dans une mesure ou une autre à la sujétion du travail. Théodore parle des frères qui vont d'un emploi dans un autre, et s'agitent sans travailler [4]. D'autres choisissent ou se font attribuer des besognes moins pénibles. Les moines paresseux recherchent volontiers les travaux assis [5].

En plus des travaux quotidiens qui forment pour ainsi dire la spécialité de chaque moine et son métier, il y a des corvées communautaires qui reviennent périodiquement. C'est ainsi que tous les jours une équipe de moines vient pétrir la pâte [6].

1. Le gros travail de la lingerie est quelque peu compliqué par l'usage studite d'échanger chaque semaine tous les habits entre les moines (*cat.* I. 31 ; I. 66 ; *Pk* 59, 421 ; *Pk* 97, 699 ; *Pk* 105, 776 et 779).

2. Nous trouvons ainsi mention d'un *πρωτοκαλλίγραφος* (*Pk* 36, 267 ; *Pk* 50, 364 ; *Pk* 101, 703, d'un *πρωτοκήπουρος* (*Pk* 36, 267), d'un *πρωτοζευγίτης* (*cat.* I. 5 ; *Pk* 55, 393), d'un *πρωτοαρωτριῶν* (*cat.* I. 11) d'un *πρωτοσκυτεύς* (*Pk* 36, 267) et d'un *πρωτοαλιεύς* (*Pk* 50, 364). Les noms de plusieurs de ces officiers nous sont du reste connus.

3. *cat.* I. 5 : *ὁ σπουδαῖος ἐν τοῖς σωματικοῖς, ἀειδηλῶς καὶ ἐν τοῖς πνευματικοῖς φαίνεται* *Pk* 21, 151 : *ὁ κατὰ τὸ σῶμα σπουδαῖος δῆλον ὅτι καὶ κατὰ ψυχὴν ὑπάρχει.* *Pk* 93, 665 : *τὸ ἔργον τῶν χειρῶν ὑμῶν... τῆς κατὰ ψυχὴν ἐπιδηλωτικὸν διεγέρσεως.*

4. *Pk* 44, 320 ; *Pk* 112, 827.

5. *Pk* 87, 622 : « le vrai moine ne désire pas un travail manuel assis, qu'il s'agisse de calligraphie ou de couture, mais la volonté et les désirs de son père, et l'utilité commune, qu'il faille faire la cuisine, bêcher, jardiner, ou s'appliquer à quelque autre travail ». Ailleurs Théodore reprend ceux qui recherchent en hiver un travail à l'intérieur : « ne choisissez pas les travaux d'intérieur, et ceux qui vous plaisent. Si tous nous travaillons à notre choix, comment vivrons-nous ? Comment ferons-nous les travaux de plein air ? Qui labourera ? Qui sarclera ? Qui bêchera la vigne ? » (*cat.* I. 61) ; de même *cat.* III. 41 = CL 28, IX 79.

6. *Pk* 106, 795 ; c'était une dure corvée, d'autant plus qu'elle avait lieu après l'office de nuit. Théodore avait fait installer un pétrin mécanique,

Ou encore, qu'un bateau arrive chargé de provisions pour les studites, et immédiatement on donne l'ordre de « descendre à la mer » ; tous les moines alors abandonnent leurs travaux habituels pour se faire dockers [1].

C'est encore toute la communauté qui prend part aux gros travaux des champs, qu'il s'agisse des vendanges [2], de la cueillette des olives [3], ou de la moisson [4], du moins en ce qui concerne les monastères de l'Olympe [5]. On part au petit jour. Tout le monde est prié de prendre une part quelconque au travail : « frère, tu ne peux faucher, tu n'es pas fort ? transporte les gerbes. Tu ne peux transporter les gerbes ? glane les épis, porte de l'eau, fais quelque autre besogne qui se présente au dehors ou à l'intérieur » [6]. On travaille activement malgré la chaleur. Mais à la troisième heure on s'arrête, on chante Tierce [7]. En dépit de la fatigue, il faut que tout le monde chante. A quoi servirait d'avoir travaillé comme cinq, si on ne loue pas le Seigneur quand le moment en est venu ? celui-là n'aurait pas gagné sa nourriture. Au reste la psalmodie est abrégée. Puis on se restaure. On mange « ce que le Seigneur fournit ». La formule semble indiquer que les règlements habituels subissent quelques adoucissements ; après le repas on reprend le travail côte à côte pour s'aider mutuellement. A midi, sans doute après le chant de Sexte, on se repose sous les arbres ou sous les porches. Puis après la sieste, on recommence le travail jusqu'au soir. Le lendemain, même

mu par un bœuf, pour faciliter le travail de ses moines. Mais il n'en est pas moins obligé de les gourmander sévèrement. On trouvera dans la *Vita B* d'Athanase l'Athonite (PETIT, p. 62-63) un épisode qui montre que la même corvée était aussi redoutée à l'Athos, et qu'Athanase, lui aussi cherche à alléger le travail de ses moines en inventant (sic) un pétrin mécanique dont peut-être il prit tout simplement l'idée dans la catéchèse susdite de Théodore.

1. *Pk* 106, 796. Voir également dans la *Vita B* d'Athanase l'Athonite (éd. PETIT, *loc. cit.*, p. 53).

2. *Pk* 104, 760.

3. *cat.* I. 5.

4. *Pk* 67.

5. Le monastère de Stoudios avait certainement un jardin fort grand et des vignes, si *Pk* 104 est bien adressé aux moines de ce monastère.

6. *Pk* 67. 473.

7. Il semble qu'il y ait un premier repas après tierce (?).

programme, jusqu'à ce que la moisson soit achevée [1]. On comprend dès lors que Théodore fasse à plusieurs reprises allusion aux dures journées de la moisson [2].

Y avait-il place dans les monastères studites pour le travail intellectuel ? Laissons pour l'instant la question de la lecture d'édification. On a, plusieurs fois [3], et tout récemment encore [4], présenté le monastère de Stoudios comme une sorte d'académie où on se livrait à des travaux intellectuels comparables, toutes proportions gardées, à ceux des Mauristes. Je crains bien qu'il y ait beaucoup d'exagération dans cette vue. Il est certain assurément que les monastères studites cultivaient la calligraphie [5].

1. *Pk* 67, 470-474. Cette catéchèse est en réalité une lettre adressée aux frères du Saccoudion, et destinée à leur fournir un règlement pour ces journées de moisson qui ont un peu un caractère extraordinaire.

2. Ainsi *Au* 16, 1-2, *Au* 17, 3. Il ne faut pas oublier qu'à cette époque la moisson est un labeur extrêmement pénible, parce qu'on fauche tout à la faucille : cf. *Regula monachorum*, XLVIII, éd. Schmitz, lignes 17-20, dont on aurait assurément tort de déduire, comme on l'a fait à maintes reprises, que saint Benoît ne considère pas le travail manuel, et en particulier agricole, comme un élément important dans la vie monastique. Le *non contristentur* s'explique par l'excès de fatigue que cause la moisson, et l'autorisation que donne saint Benoît de se faire aider par des ouvriers dans ce cas précis, se légitime par la somme de temps qu'exige un tel travail.

3. Voir en particulier Marin, *Saint Théodore Studite*, Paris, 1906, 68-69, qui transforme le monastère de Stoudios en une sorte de conservatoire et d'académie littéraire.

4. Daniel-Rops, *L'Église des temps barbares*, Paris, 1950, 436 : « Réformateur de la vie monastique, Théodore institua dans son couvent une sorte d'académie plus ou moins inspirée de la carolingienne, qui travailla à une véritable renaissance intellectuelle ». Non seulement la renaissance carolingienne ou l'académie palatine n'ont pas inspiré les travaux intellectuels du monastère de Stoudios, mais la simple comparaison entre le renouveau littéraire d'Occident et la vie studite ne se soutient pas. La renaissance carolingienne a certainement eu une répercussion sur le renouveau monastique dont Benoît d'Aniane a été le champion, mais ce renouveau marque une phase nouvelle dans les observances cénobitiques et l'évolution en Occident de la spiritualité monastique. Le renouveau studite est au contraire, un retour aux sources du cénobitisme, et rien d'autre ; ce retour qui, par son sens même, est un refus de ce qui constitue l'humanisme, est l'une des caractéristiques les plus frappantes de l'œuvre de Théodore (voir L. P. Dobroklonskij, *op. cit.*, t. I, p. 420 et ss.).

5. Les calligraphes sont mentionnés très souvent dans les catéchèses : *cat.* I. 2, I. 21, I. 33, I. 35, I. 49, I. 57, et dans *Pk*, voir les catéchèses 85, 88, 94, 119. Un atelier de calligraphie existait également au monas-

Et nous connaissons des manuscrits sortis au cours du IX[e] et du X[e] siècles de l'atelier de calligraphie du monastère de Stoudios [1]. Mais la calligraphie n'est pas un travail intellectuel, encore qu'il ait été, semble-t-il, particulièrement recherché, parce que considéré comme spécialement honoré [2]. C'est au contraire un travail physiquement fort pénible, et, somme toute une besogne toute matérielle, assez semblable à celle de nos protes actuels. Il est vrai qu'il suppose quelquefois un travail préparatoire critique [3]. On sait que les studites s'y sont consacrés [4]. Mais d'une part nous n'avons pas la preuve que du temps de Théodore on ait ainsi préparé ce qu'on pourrait appeler des « éditions », et d'autre part, nous avons des textes de Théodore qui nous montrent sans qu'aucun doute reste possible, que ce genre de travail, que tout travail intellectuel, ne pouvait être au monastère qu'une très rare exception [5].

tère du Saccoudion : *Pk* 52. On trouve mention aussi de la préparation des parchemins : *Pk* 28, 195 ; 36, 269 ; 46, 335 ; 97, 698 ; 102, 746 ; 112, 827. L'abondance de ces allusions montre tout l'intérêt que Théodore portait à cet emploi.

1. *Leninopolitanus 219* (tetraevangelium uspenskianum) de l'année 839, *Coislinianus 269*, milieu du IX[e] s., *Mosquensis S. Syn.* 117 (Matth.), de 880, *Mosquensis S. Syn. 184*, de 899, *Vatic. gr. 1671*, X[e] s., *Paris. gr. 724*, de 974, *Vatic. gr. 1160*, *Vatic. gr. 1660*, *Vatic. gr. 1669*. Une caractéristique des manuscrits originaires du monastère de Stoudios semble être la présence de deux, trois, ou quatre croix dans la marge supérieure du premier folio de chaque cahier, (voir EHRHARD, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur d. griech. Kirche.* t. I, p. 227, note I, et G. GARITTE, dans *Le Muséon*, LVI, 1943, 47 et ss., où on trouvera l'indication d'autres mss. qui semblent être d'origine studite).

2. *cat.* III. 43 = CL 84, X 35.

3. Voir A. DAIN, *Les manuscrits*, Paris, 1949, 23. On trouve dans la vie de saint Michel Maléinos (éd. PETIT, dans *Revue de l'Orient Chrétien*, 1902, 566-567) un curieux exemple de la fatigue physique qu'endurait le copiste pour transcrire son livre. On comprend sans peine le mot de Théodore (*cat.* I. 49) : *ἰσχύετε οἱ καλλιγραφοῦντες.*

4. F. M. GUÉTET, *Une recension stoudite des règles basiliennes*, dans *Mélanges bénédictins*, S. Wandrille, 1947, 61-68. Il semble bien qu'il existe aussi une édition studite de Dorothée de Gaza.

5. Il est certain que plusieurs moines s'occupaient à des travaux intellectuels : *πολυαναγνωστεῖν, λεξιλογεῖν* (*Pk* 119, 891 et *cat.* III. 8). Mais Théodore exprime assez clairement comment il conçoit ce travail : « c'est une bonne chose que la lecture et l'étude de toutes les sciences, mais si elle se fait dans une volonté parfaitement morte, selon le seul vouloir du supérieur... sinon, mieux vaut être un rustre et un ignorant »

On sait que le monastère de Stoudios avait une petite école [1]. Mais il convient de la voir dans sa réalité historique, et de ne pas la transformer en Université. Car il s'agit tout simplement de ce qu'en langage moderne, on appellerait une école primaire. Les enfants qui ont été confiés par leur famille à l'école monastique, paraissent destinés à devenir moines si leur vocation se confirme [2]. On leur apprend l'alphabet, la lecture, l'écriture, et quelquefois, si les sujets sont particulièrement doués, la calligraphie [3], mais il ne semble pas qu'on ait cherché à leur donner une formation intellectuelle sérieuse. Il est tout à fait remarquable qu'un saint Basile, qui a su vanter les avantages de la lecture des auteurs païens, ne sache proposer aux enfants qu'il éduque dans ses monastères que l'étude de la Sainte Écriture [4]. Il est problable que Théodore Studite a suivi les mêmes principes d'éducation monastique, impliquant nécessairement l'oubli du monde et de sa culture [5].

(*Pk* 117, 871). Ailleurs (*Pk* 89, 633-634), reprenant une vieille métaphore (*Apopht. Patrum*, Agatho 8 ; PG 65, 112 A), il dit que la science (*γνῶσις*) est à l'âme ce que les feuilles sont à l'arbre : elle l'orne ; mais l'essentiel est le fruit (*πρᾶξις*), aussi le moine ne doit jamais désobéir pour trouver le temps de lire. Il rappelle qu'on ne vient pas au monastère pour travailler intellectuellement (*cat.* I. 19), etc... D'autres textes montrent que les moines auraient désiré faire du travail intellectuel (*Pk* I, 3 ; *Pk* 112, 871), mais qu'en fait Théodore ne le permettait que difficilement. Il n'y a pas trace en tout cela de cette « académie » studite dont on nous parle. La vérité est que la conception cénobitique de Théodore, qui conçoit le monastère comme un corps, implique diversité et variété des membres. Il y a donc place parmi les emplois, pour des travaux purement intellectuels dans la mesure où l'higoumène le permet à certains moines.

1. Il en est peu question dans les catéchèses. Nous savons par la *vita S. Nicolai Studitae* (PG 105, 869 C) qu'elle était complètement séparée du monastère. On trouve mention des professeurs dans *cat.* I. 57.

2. Sur les écoles monastiques de l'Orient, voir Pl. de Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam*. Rome, 1942, p. 172-173. On peut dire qu'elles sont exclusivement réservées aux enfants que leurs parents orientent vers la vie monastique.

3. Ce fut le cas de Nicolas le Studite, qui y apprit la tachygraphie (*Vita, op. cit.*, 872 B).

4. On n'a pas assez souligné ce fait, me semble-t-il. Il est pourtant extrêmement révélateur de la mentalité monastique, et de son attitude à l'égard de l'humanisme. Voir *Reg. fus.* XV, PG 31, 953 C 10 et ss.

5. On ne trouve nulle part dans les œuvres de Théodore, la moindre allusion à des auteurs profanes. Sur cette attitude intransigeante à l'égard de la culture, voir L. Bréhier, *La civilisation byzantine*, Paris, 1950,

On voit quelle part de légende routinière entre dans la thèse traditionnelle qui fait du monastère de Stoudios un centre de culture intellectuelle. Les studites sont des travailleurs et des travailleurs manuels, et par là ils restent fidèles à l'idéal cénobitique primitif [1]. Même ceux qui dans le monde ont eu une place privilégiée se soumettent humblement à ces humbles besognes, car elles sont une partie essentielle de l'*apotagé* du moine [2].

Le travail se fait en silence, mais il ne faut pas comparer ce silence à celui qui est pratiqué, au moins à certaines heures ou à certains jours, dans les congrégations monastiques de l'Occident moderne. Il n'y a pas de prescription interdisant formellement au moine de parler. On n'a donc pas à s'étonner de voir un frère adresser la parole à un autre. En soi, ce n'est pas un manquement. Il pourrait même y avoir faute à ne pas parler dans certains cas, par exemple pour encourager un frère qui souffre ou est dans une passe d'*ἀκηδία* [3], mais il ne faut pas que

p. 498-500. On voit par là que les écoles monastiques de l'Orient ne ressemblaient en rien aux collèges que tiennent nombre de monastères bénédictins de nos jours.

1. Qu'on consulte par exemple, le chapitre 55 de la *Concordia Regularum* de saint Benoît d'Aniane (PL 103, 1175-1196), et on sera frappé certainement par l'importante part réservée au travail des mains dans toutes les règles monastiques occidentales. Celles d'Orient présentent la même unanimité.

2. Le recrutement des monastères studites a toujours été très varié. Il est évident que par sa position même au milieu de la capitale, le monastère de Stoudios se recrutait plutôt parmi la population urbaine (nous y voyons même rentrer un ancien hypatos, *cat.* I. 44). Mais Théodore pour éviter les inconvénients qui auraient risqué d'être la conséquence d'un recrutement trop citadin, prie l'higoumène du Saccoudion de lui envoyer quelques-uns de ses postulants ruraux (*Pk* 52, 378). Théodore souligne, à diverses reprises (*cat.* I, 80 ; *Pk* 93. 666 ; III. 16 et III. 27), la grande diversité de son recrutement. On ne voit pas qu'un sort plus favorisé ait été réservé aux postulants qui venaient de la bourgeoisie ; Théodore se plaint même de ce que les moines d'origine rurale se montrent plus exigeants que les autres, et moins prompts à accepter les renoncements monastiques (*Pk* 105, 779-781).

3. *cat.* I. 40 : « Acquérez le silence, mes très révérends Pères, je ne dis pas que vous deviez être complètement silencieux, car notre vie ne postule pas cela, mais que vos conversations n'aient rien d'inconvenant ou qui porte à rire ». *Pk* 124, 931 : « Je ne vous dis pas de ne pas voir un frère, de ne pas converser avec lui... je ne vous dis pas de ne pas prendre de

la conversation dégénère, qu'elle devienne de la πολυλογία [1], qu'elle gêne le travail [2], et « dessèche l'arbre de vie » [3]. Il semble du reste qu'aux heures de travail, le silence était plus strict qu'à certaines heures de la journée [4].

Pendant le travail la prière continue. Dans chaque atelier, dans les champs, et même sur les routes ou dans les rues de la ville, quand les frères vont au ravitaillement [5], on récite le psautier par tranches tout en accomplissant sa tâche [6]. Et le frère qui tient le mancheron de la charrue alterne les psaumes avec celui qui guide les bœufs, tout comme le faisaient en Occident les moines de Tarnat [7]. Il n'y a guère qu'à l'atelier de calli-

relâche, ni de ne pas vous réunir à plusieurs pour parler ensemble, mais qu'il faut le faire avec ordre et mesure, en temps et lieu convenables ». On peut demander des conseils d'ordre spirituel ou matériel (I. 14 = CL 17, IX 48), un renseignement sur le travail en cours, une explication sur la sainte Écriture, une lecture de l'office, une vie de saint entendue (I. 7 = CL 85, X 38), « parler de tel champ, de telle clôture, d'une vache ou d'une mangeoire » (*cat.* I. 52), converser sur les fins dernières ou l'acquisition des vertus, ou tout simplement encore pour la « consolation spirituelle » (*Pk* 54, 388), et πρὸς ἀκηδίας διάλυσιν (*cat.* I. 7).

1. *cat.* I. 2, et I. 7.

2. *cat.* I. 12 ; *Pk* 38, 277 ; *Pk* 91, 651.

3. *cat.* I. 7 : on aurait tort de conclure que Théodore n'a qu'une assez médiocre estime du silence. Il s'en faut. On trouve plusieurs fois des affirmations telles que celles-ci : « en celui qui a le silence, habite l'esprit de Dieu » (*cat.* I. 52) : mais il n'en fait pas une fin, pas plus que d'aucune autre observance monastique, et place bien avant lui la charité fraternelle.

4. Il est fait mention plusieurs fois, de « temps de silence » et de « temps pour parler » (ainsi III. 41 = CL 28, IX 79 ; III. 33 = CL 18, IX 35 ; cat. I. 66). Il ne semble pas qu'il s'agisse ici de récréations, mais de moment où le moine était tenu à un silence moins strict que pendant le travail. Théodore précise par deux fois que des échanges avaient lieu dans les « réunions du soir » (*cat.* I. 52 ; III. 3).

5. *Pk* 21, 154 ; *cat.* I. 14 ; *Au* 95, 22 ; *Au* 108, 14.

6. Comme dans la récitation liturgique ces tranches de psaumes s'appellent des « kathismata ».

7. La « stichologie » a en effet été d'un usage général en Occident : *Reg. Tarnatensis*, cap. 8, PL 66, 980 D 3 « in quocumque ergo opere aut meditabuntur quae sancta sunt, aut certe silebunt... » et 981 A 3 : « arator stivam tenens alleluia cantet ; sudans messor psalmis se avocet : et dum palmitem curvum tondet vinitor falce, aliquid Davidicum canat ». *Regula s. Isidori*, cap. 7, PL 103, 1187 A 5 : « monachi operantes meditari aut psallere debent, ut carminis verbique Dei delectatione consolentur ipsum laborem ». *Regula S. Fructuosi*, cap. 6, PL 103, 1189 A 10 : « operantes, intra se recitent taciti, aut psallant aliquid aut recitent pariter aut certe sileant ». *Regula cuiusdam patris*, cap. 12, *ibid.* 1194 D 6 : « dum exterius

graphie où les travailleurs soient dispensés de la stichologie ; il est trop évident qu'elle rendrait leur travail impossible [1]. En carême, on dit ainsi tout le psautier [2], aussi la prière ne s'arrête-t-elle que lorsqu'on voit entrer dans l'atelier le père âgé qui vient faire le « rappel de la mort » [3]. Après avoir fait une métanie, il proclame : « Frères et Pères, veillons sur nous, parce que nous sommes en train de mourir, nous sommes en train de mourir, nous sommes en train de mourir ; et souvenons-nous du royaume des cieux » [4].

Les catéchèses nous renseignent assez mal sur la durée du travail. Elles nous disent seulement qu'il durait « toute la journée » [5] mais il est de toute évidence qu'il s'agit là d'une approximation. L'*Hypotypose* nous fournit au contraire des indications assez précises. Commencé aussitôt après Prime, le travail ne s'achève pendant le grand carême qu'à la neuvième heure [6]. Il semble que le reste de l'année il ne prenne fin qu'à l'heure de l'office du soir, le *λυχνικόν*, c'est-à-dire au coucher du soleil, mais à midi les moines ont eu une appréciable pause de deux

per temporalem opportunitatem manus operibus occupantur, interius mens cum linguae meditatione psalmorum ac scripturarum recordatione dulcescat ». Elle s'est maintenue dans certains monastères sous la forme de la récitation de *Pater* et d'*Ave* pendant certains travaux communs.

1. *Hypotypose*, 1717 A 6.
2. *Ibidem.*
3. *cat.* I. 28, Théodore dit que le travail « de celui qui dit le verset du souvenir de la mort » est agréable à Dieu, comme les deux oboles de la veuve, « puisqu'il ne peut rien faire d'autre ». L'Hypotypose nous dit en effet que c'est un frère âgé qui remplit cette modeste tâche. Constatons une fois de plus, combien l'hypotypose reflète parfaitement les observances théodoriennes. *Pk* 28, 195.
4. *Hypotypose*, 1712 B 9. Le même usage a été conservé dans le typicon d'Athanase l'Athonite, éd. DMITRIEVSKI, *op. cit.*, p. 250. On notera cependant que le verset se termine par les mots : « souvenons-nous du châtiment éternel ». Il y a là une petite évolution qu'accusent encore d'autres us lavriotes. Faut-il rapprocher du « rappel de la mort », le « frère, il faut mourir » que la trop féconde imagination de Chateaubriand attribue aux Trappistes ? Si elle n'est pas trappiste, cette coutume semble bien avoir existé dans certaines familles religieuses d'Occident, voir A. DIMIER, *La sombre Trappe*, Paris, pp. 9 et 20, qui fait un rapprochement avec les Pères de la Mort et leurs usages curieux. Mais cette éphémère congrégation (1622-1627 ; P. DOYÈRE, dans *Revue Mabillon*, 1952, 79-95) n'est probablement pas la seule qui pratiqua cet usage.
5. Ainsi *cat.* I. 35.
6. *Hypotypose*, 1718 A 3-6.

heures pleines [1]. Les catéchèses viennent confirmer ces renseignements, puisqu'elles mentionnent la reprise de la sieste dans la période pascale [2], et son existence au temps de la moisson [3]. Somme toute, dans les deux types d'horaires, la journée du moine studite comporte un nombre égal d'heures solaires consacrées au travail manuel, et qu'on peut théoriquement évaluer à huit. Estimation toute théorique, car il faut tenir compte du fait que l'office de Tierce se trouve toujours placé dans le temps du travail ; en temps ordinaire, None aussi se dit à l'heure du travail, puisque celui-ci reprend à la huitième heure, ainsi qu'on vient de le voir. Il est problable du reste qu'on ne revenait pas à l'église pour chanter ces offices ; la perte de temps aurait été considérable. Un texte semble bien l'indiquer [4], et sans doute est-ce aussi ce que veut dire l'*Hypotypose* lorsqu'elle parle des jours où on ne dit pas None [5].

Faut-il aussi enlever de la durée du travail le temps de la célébration de la liturgie ? Elle avait certainement lieu tous les jours, sauf, bien entendu, les jours aliturgiques [6]. Sa célébration normale se fait après Sexte, mais pendant le temps pascal, comme il y a deux repas dont le premier se prend à midi, c'est à la troisième heure qu'a lieu la liturgie [7]. De toute façon, elle ne devait pas empiéter de beaucoup sur le temps ordinaire du travail, puisque à cette période de l'année, on ne disait pas les Heures. Il est vrai qu'en revanche on célébrait l'office des typiques avant le repas de midi [8]. En temps habituel, par contre, la durée de la liturgie grignotait assez sensiblement le temps du repos prévu à midi, surtout pendant l'hiver où les heures du jour sont très courtes.

Au total, on peut considérer que le moine studite travaillait chaque jour pendant sept heures solaires au moins, c'est-à-dire,

1. *Ibid.*, 1718 A 7-15.
2. *Pk* 116, 859.
3. *Pk* 67, 472.
4. *cat.* I. 14 = CL 17, IX 48.
5. *Hypotypose*, 1717 B 3.
6. Les jours aliturgiques sont ceux où on ne célèbre pas le Saint-Sacrifice. Ce sont en particulier tous les jours du grand carême, sauf les samedis et dimanches ; les jours de la Semaine-Sainte sauf les jeudi et samedi saints.
7. *Hypotypose*, 1713 B 8.
8. *Ibid.*, 1713 B 13.

compte tenu de la latitude de Constantinople, pendant un temps qui variait de quatre heures et demi à la fin de décembre, à plus de huit de nos heures au fort de l'été.

Que restait-il dans cette journée pour la lecture ? Il est aisé de voir que sa part ne pouvait pas être considérable, et cela confirme ce qui a été dit plus haut du travail intellectuel dans le monachisme studite. Habituellement le moine n'a pour lire que le temps qui sépare l'Orthros de Prime, et l'intervalle qui se situe entre la liturgie (ou pendant le temps pascal, le premier repas), et la reprise du travail à la huitième heure. Ces deux intervalles devaient du reste s'équilibrer assez régulièrement, car en hiver, l'office du matin se terminait sans doute assez avant l'aube, et l'intervalle qui précédait Prime était donc assez appréciable, par contre le temps libre entre la liturgie et le recommencement du travail devait être fort restreint. En été c'était évidemment l'inverse. On peut estimer que ces deux moments consacrés à la lecture équivalaient sensiblement à trois heures de notre computation actuelle, ou un peu plus peut-être en été. En temps habituel, le moine ne pouvait compter sur un moment de lecture après son travail, car il lui restait encore à chanter le *Lychnicon* et l'*Apodipnè*. Un intervalle sans doute assez bref séparait ces deux offices [1]. En carême, le second intervalle réservé à la lecture se situait entre None et le *Lychnicon* [2]. Notons enfin qu'il y avait une catéchèse le soir [3] au moins en certaines périodes de l'année [4].

Il va de soi qu'en été lorsque les nuits étaient particulièrement courtes, ces temps de lecture étaient encore réduits. Comment ne pas aller se recoucher après l'office de l'orthros, et comment ne pas faire au moins une courte sieste à midi quand on n'a guère eu que quatre heures de sommeil la nuit ? Du moins le

1. Est-ce à ce moment qu'il faut placer ces « réunions du soir » mentionnées plus haut (note 4, p. 44) ? Cela semble très probable, puisqu'en temps normal, le travail se termine juste pour les Vêpres ; il n'y a place pour une réunion le soir qu'entre les deux derniers offices de la journée. Ne serait-ce pas là un reste de la « collatio » primitive ?

2. *Hypotypose*, 1717 A 6-7.

3. *Pk* 122, 909 ; j'aurai l'occasion ailleurs de fournir d'autres arguments en faveur de l'existence de cette catéchèse. Ce détail est en effet fort important pour la datation de certaines pièces.

4. *Hypotypose*, 1712 A 11.

studite pouvait-il consacrer tout son dimanche à la lecture spirituelle [1], et Théodore y veillait [2].

Il reste à dire quelques mots des repas. Leur heure est déterminée par les usages généraux et les prescriptions canoniques. Pendant le grand carême il n'y a qu'un seul repas [3] qui se prend à la sortie des Vêpres, et donc tout à fait à la fin de la journée, au moment où le soleil vient de se coucher [4]. Pendant le carême des SS. Apôtres, et celui de S. Philippe, il n'y a, en principe, qu'un seul repas par jour qui se prend après None [5]. Mais Théodore, qui, en dépit de sa rudesse, se montre souvent un parfait modèle de discrétion, tempère cette austérité en accordant un coup à boire et un morceau de pain pendant les deux petits carêmes, après le *Lychnicon*. Et cette mesure, motivée par le climat de Constantinople plus difficile à supporter que celui de l'Olympe, est étendue aussi aux jeûnes des mercredis et vendredis de l'année [6]. Quant à la composition des repas, Théodore suit là-dessus un typicon qu'il attribue à Théodose le Cénobiarque [7], et qui paraît avoir été le réglement écrit qui, dans les monastères studites, fut en vigueur, avant la rédaction de l'Hypotypose [8]. Les législateurs cénobitiques de l'Orient sont restés peu fidèles en général à l'esprit de S. Basile, qui redoutait de déterminer la mesure et la nature des mets convenant à ses moines [9]. Nous voyons tous les typica s'étendre fort longuement et avec une précision qui nous étonne, sur tous les détails du

1. *Pk* 89, 634, vise certainement la lecture du dimanche, puisque Théodore parle de ceux qui n'obéissent pas immédiatement à la simandre appelant à la liturgie et continuent leur lecture. Or, nous savons que jamais dans l'horaire quotidien, il n'y a de lecture avant la messe. Voir aussi *Hypotypose*, 1713 A 13 et ss.

2. *cat.* III. 23 = CL 21, IX 60, où nous voyons Théodore punir trois frères qui ont travaillé manuellement le dimanche, l'un en arrosant le jardin, un autre en transportant du blé sur un bateau, un troisième en allant faire des commissions

3. *Hypotypose*, 1716 B 4 ; on trouve également dans les catéchèses des allusions assez fréquentes à la *μονοφαγία*.

4. *Ibid.*, 1717 A 7.

5. *Ibid.*, 1716 A 1 et 6.

6. *Pk* 44, 319-320.

7. *cat.* III. 40 mentionne « le régime fixé pour la nourriture et la boisson selon l'écrit de saint Théodose ».

8. Il est question en effet dans la *cat.* I. 53 de la *διατύπωσις* du saint et trois fois heureux Théodose » qui a force de loi pour les studites.

9. *Reg. fus. tr.* XIX, PG 31, 968 A.

menu monastique en temps de jeûne [1]. Mais il faut noter que dans la pratique cette législation quelque peu étroite devait être compensée, comme elle l'était au monastère de Stoudios, par les largeurs de vue des higoumènes. C'est ainsi que même en période de pénitence, lorsqu'il n'y a qu'un repas par jour, ceux qui font un travail pénible bénéficient d'une exception qui leur accorde un second repas [2], et si en carême on pèse le pain, on le fait en tenant compte de l'appétit et des besoins de chacun et on accorde à certains plus d'une livre [3]. Les malades enfin ont des régimes spéciaux [4], et Théodore, malade lui-même, n'a rien tant à cœur que la façon dont ils sont traités [5].

En définitive, le régime alimentaire des monastères studites n'a rien d'excessif, si on le compare aux usages monastiques d'alors. Théodore met du reste ses disciples en garde contre des pénitences qui risqueraient de nuire au corps et d'alimenter l'esprit propre [6]. En cela encore, il se montre parfait cénobite [7].

* * *

Telle est la physionomie de la journée du moine studite. On peut dire que, entre le IXe et le XVe siècles, des milliers de cénobites ont suivi ces horaires et sont restés fidèles à ces usages, compte tenu de quelques adaptations ou modifications secondaires.

1. *Hypotypose*, 1713 C-1716 C. Quelquefois même c'est le chapitre *περὶ βρώσεώς τε καὶ πόσεως* que retiennent seul les scribes ; ainsi dans le *Marcianus gr. II.* 90, ff. 199-200v, où se lit un fragment de typicon qui me semble inédit, mais porte uniquement sur le régime des carêmes.
2. *cat.* I. 61 ; de même on accorde du vin au moment des grands travaux (*Pk* 31, 226).
3. *cat.* I. 14.
4. *Pk* 7, 41-42, 45.
5. *cat.* I. 4, où Théodore dit à l'infirmier : « tu es la moitié de moi-même ».
6. *cat.* I. 18 : *Pk* 33, 239-240 : *Pk* 37, 270.
7. Théodore conçoit le coenobium non comme une entrave et une source de renoncements pour les aspirations intérieures des âmes. Il croit à la diversité des appels, et à la diversité des grâces. La vie cénobitique ne cherche pas du tout à façonner des âmes identiques, mais en dépit des renoncements qu'elle impose, à faciliter au contraire l'épanouissement de chacune dans le sens propre où la pousse l'Esprit de Dieu. De cette nécessaire diversité, vient la perfection du *corps* cénobitique.

Cette vie petite et banale pourra décevoir, comme peut décevoir la spiritualité de Théodore. Quelques-uns trouveront sans doute que la doctrine et le genre de vie qu'elle inspire manquent d'idéal et de grandeur. Qu'il nous suffise de savoir qu'elle a fait des saints, car c'est là le seul point qui importe ; n'est-ce pas cette vie quotidienne qui par le martyre continuel des diaconies a préparé au témoignage les confesseurs et les martyrs de la seconde persécution iconoclaste ?

Un autre fait semble frappant. On voit tout de suite que la journée du studite est semblable à celle que mène le moine de S. Pachôme et celui de S. Basile ; n'y-a-t-il pas là une merveilleuse garantie de son efficience ? Bien plus, elle est toute proche aussi de la journée du moine de S. Benoît. L'horaire du studite recouvre pour ainsi dire celui du moine cassinien. Il n'y a guère de différence que pour le sommeil, plus réduit au monastère de Stoudios que sur le Mont-Cassin. Mais l'économie de la journée avec ses longues heures de travail humble, mais que l'amour doit vivifier, sa prière liturgique dépouillée, ses moments de *lectio divina*, est identique dans l'un et l'autre monachisme. Car le moine de S. Benoît est aussi loin de la *summa quies*, de l'*opulenta requies*, de l'*otium contemplationis* des spirituels bénédictins du XII[e] siècle, que le caloyer de Théodore l'est de l'*ἡσυχία* telle qu'elle apparaîtra bientôt dans les ascétères byzantins, avec son *μικμόν τι ἔργον* concédé *ad duritiam cordis*. En Orient et en Occident, le monachisme a évolué avec le moyen âge en des sens qui, en dépit de la diversité des réalisations extérieures auxquelles il aboutit, ne sont pas tellement divergents dans leur fond. La recherche de la contemplation ou des expériences spirituelles intimes ont pris une place qu'elles n'avaient point jusqu'alors dans le cénobitisme. Mais n'est-il pas consolant pour les moines qui, à quelque titre, sont fils ou de Théodore ou de Benoît, et que des divisions séculaires séparent, de constater qu'ils ont entre eux d'étroits liens de parenté, et comme une harmonie interne plus forte que leur désaccord, et qu'ils peuvent, s'ils le veulent, retrouver dans une plus grande fidélité à l'esprit de leurs Pères et Législateurs, la même âme commune du cénobitisme traditionnel ?

D. Julien Leroy, o. s. b.

Chronique religieuse.

La Réforme législative du patriarche Justinien de Roumanie. Sa Réforme et sa Règle monastiques.

1. Le nouveau patriarche [1].

Dans le discours qui, le 24 mai 1948, précéda l'élection du troisième patriarche de Roumanie, le ministre des Cultes, M. Stanciu Stoian, proclama que le nouveau patriarche ne devait pas ressembler à ses prédécesseurs (DC 1948, 1231). Lors du 25e anniversaire de la fondation du patriarcat roumain, le 25 février 1950, le métropolite de Sibiu, Nicolas Bălan, caractérisa le premier patriarche, Miron Cristea (1925-1939)

«comme l'organisateur sous le gouvernement duquel on a donné, à l'Église orthodoxe roumaine, une organisation unitaire par l'unification de la législation ecclésiastique entre les métropoles qui arrivaient avec des traditions différentes ; le deuxième, Nicodim Munteanu (30.6.1939-27.2.1948) comme le savant qui a rempli d'un contenu les cadres de l'organisation en donnant une impulsion à la culture orthodoxe, étant lui-même un écrivain ecclésiastique multilatéral et fécond ; le troisième comme le réalisateur, avec l'énergie et l'esprit pratique qui le distinguent ; celui-ci continue et transporte l'activisme ecclésiastique du domaine culturel dans le domaine social, en conformité avec l'esprit de l'Évangile et avec la tradition millénaire de l'Orthodoxie » (BOR 1951, 204).

1. Ioan Marina né le 22.2.1901 à Cermegeşti (judeţ de Vâlcea en Olténie) de parents paysans, devint successivement chantre d'église, instituteur et prêtre (26.7.1924), curé à Băbeni (oct. 1924), recteur du séminaire S. Nicolas à Râmnicul Vâlcii (1.11.1932) curé à Sf. Gheorghe ibid. (1.9.1933), veuf (17.11.1935), fut choisi comme évêque-vicaire avec le titre de Văsluiu par le métropolite Irineu Mihălcescu de Iaşi (Moldavie), consacré(12.8.1945), reçut le nom de Justinien (en souvenir du grand empereur et législateur Justinien Ier) lors de la tonsure monacale préalable ; métropolite de Iaşi (28.12.1947), élu patriarche par les membres orthodoxes et les évêques de l'Assemblée Nationale (24.5.1948) il reçut l'investiture le 6.6.1948. Il est un ami personnel de M. Gh. Gheorghiu-Dej, l'actuel président du Conseil des Ministres et secrétaire général du Comité Central du Parti Ouvrier Roumain.
Abréviations : BOR — *Biserica Ortodoxă Română*. Buletinul Oficial al Patriarhiei Române, Bucarest. DC — *Documentation catholique*, Paris. EOR — *Église orthodoxe roumaine*. RPR — *République Populaire Roumaine*.

Chaque année, lors de l'anniversaire de son intronisation, un numéro de BOR est consacré à célébrer ses multiples mérites passés et présents. Communiste ardent (DC 1949, 841), à en croire la BOR il n'a jamais caché ses idées et tendances. Dès le début de son activité pastorale sa grande préoccupation a été celle de l'assistance sociale dans tous les secteurs et sous toutes ses formes coopératives de différentes espèces, économiques, financières, travaillistes, etc. Il avait créé p. ex. une banque populaire dans sa première paroisse ; plus tard en 1929 il érigea une banque populaire, « Ajutorul », pour les prêtres de Vâlcea. Une conférence prononcée en 1930 à un congrès éparchial de Turnu-Severin et publiée en brochure sous le titre de *Cooperație și Crestinism* nous le montre déjà à l'avant-garde du mouvement qui vise à un changement radical des conditions d'existence.

« ...comme résultat de l'introduction du machinisme et du passage de la propriété industrielle dans la main d'un nombre restreint de capitalistes, le travail a été de nouveau asservi, l'ouvrier est descendu sur l'échelle de la hiérarchie humaine jusqu'à devenir réellement l'esclave du capital. En réalité on en est arrivé là, à faire de la liberté et de la propriété individuelle un monopole dans la main d'un nombre réduit de possesseurs du capital industriel et commercial... Le principe de base du mouvement coopératif est la solidarité mutuelle et l'aide réciproque. L'essence de la solidarité sociale se trouve dans le sacrifice volontaire de l'individu pour le bien de la société, mais son levier moral est dans la signification qu'elle donne au profit. La solidarité coopérative, exprimée dans la formule « Tous pour l'un et l'un pour tous » est la force des sociétés coopératives... L'ordre typique de solidarité coopérative est sorti de la bouche de l'apôtre Paul dans les paroles : « Nous devons, nous qui sommes forts, supporter les faiblesses de ceux qui sont débiles et ne pas nous plaire à nous-mêmes » (Rom. 15, 1 ; BOR 1951, 145).

Nous verrons plus loin comment le patriarche a trouvé un terrain idéal pour l'application de ces principes dans sa réforme monastique.

Ses discours, faits et gestes ont été publiés sous le titre significatif : *Apostolat Social. Pilde și îndemnuri* (exemples et exhortations). Bucarest, 4 vol., 1948-1952.

2. Changement de régime.

Jusqu'à leur abolition successive par le nouveau gouvernement sous obédience soviétique, l'Église orthodoxe roumaine et ses rapports avec l'État et les autres cultes étaient régis par la Constitution de Roumanie de 1923, la Loi sur le régime général des cultes

du 12.4.1928 (DC 22 (1929) 976-988), la Loi sur l'organisation de l'EOR, du 4.5.1925 (ib. 990-997) et le Statut pour l'organisation de l'EOR (la Loi : 46 art., le Statut : 179 art., de même date : *Monitorul oficial* du 6.5.1925, ou éd. de Cernica 1925), et le Concordat entre la Roumanie et le Saint-Siège conclu en 1927 et ratifié en 1929 (DC 22, 965-975 et *Dict. de Théol. cath.*, art. *Roumanie*, par J. Georgesco, t. 14 (1939) 23-30). L'Église orthodoxe y était déclarée dominante comme étant l'Église de la majorité de la population de l'État roumain, l'Église gréco-catholique (Unie) ayant la priorité sur les autres cultes.

Nous devons d'abord rappeler quelques dates et faits importants qui marquèrent le changement radical du régime, surtout dans les rapports de l'État avec les Églises, et qui précédèrent ou suivirent de près l'avènement du nouveau patriarche.

30.12.1947 : proclamation de la République Populaire Roumaine.
27. 2.1948 : Mort du patriarche Nicodim Munteanu.
17. 4.1948 : Nouvelle Constitution de la RPR (cf. DC 1948, 820).
8-21.7.1948 : Conférence des Églises orthodoxes autocéphales à Moscou, où la délégation roumaine ayant à sa tête le nouveau patriarche prit une part très active (DC 1949, 365-378 ; *Irénikon* 1948, 417 s.).
17. 7.1948 : Dénonciation du Concordat avec le Saint-Siège.
2. 8.1948 : Décret sur la réforme de l'enseignement (DC 1948, 1236-9) ; il prescrit l'instruction laïque (art. 1), c'est-à-dire matérialiste, athée et uniforme à toutes les échelles.
2. 8.1948 : Décret sur le passage à la propriété de l'État des biens des églises, congrégations, communautés ou particuliers qui ont servi au fonctionnement et à l'entretien des institutions d'enseignement général, technique ou professionnel (ib. 1239-40).
3. 8.1948 : Décret sur le regroupement des ordres religieux (catholiques ; ib. 1950, 239-243).
18. 8.1948 : Le Conseil des ministres interdit toutes les écoles confessionnelles.
1.10.1948 : Assemblée de Cluj où 38 prêtres unis déclarent revenir au sein de l'Église orthodoxe (DC 1949, 871-873).
3.10.1948 : Acte synodal réintégrant les gréco-catholiques dans l'unité orthodoxe (délégation de 36 protopopes et prêtres « au nom de 430 chanoines, protopopes et prêtres » (ib. 873 s.).

21.10.1948 : Assemblée d'Alba Iulia qui vote la rupture avec Rome (ib. 884 s.).
21.10.1948 : Acte synodal abolissant l'Union avec Rome (ib. 887 s.).
1.12.1948 : Confiscation par l'État de tous les biens des institutions et organisations de l'Église roumaine unie (ib. 888).
4. 7.1950 : Statut d'organisation, de direction et de fonctionnement du culte romano-catholique (= latin) ; on a essayé alors en vain d'imposer ce statut aux évêques latins encore libres (ib. 1951, 429-432).
24. 9.1952 : Vote par la Grande Assemblée Nationale de la IIe Constitution de la RPR.

3. Programme.

Lors de son intronisation, le 6 juin, 1948, le nouveau patriarche avait résumé son programme en cinq points :

1. La réorganisation de l'EOR par une nouvelle législation, surtout un nouveau statut d'organisation et de fonctionnement.
2. La direction et l'orientation du clergé vers l'apostolat social requis par les temps nouveaux, de même une sélection et la promotion des éléments aptes à la nouvelle mission.
3. La réorganisation du monachisme sur la base des règles canoniques et monastiques.
4. La révision du missionarisme par l'organisation de la prédication de l'Évangile et par la presse religieuse.
5. La réorganisation de l'enseignement théologique, pour la formation du clergé séculier et monastique.

4. Nouvelle législation.

La nouvelle législation ecclésiastique fut précédée par le *Décret* nº 177 du gouvernement *sur le régime général des cultes religieux* en 62 articles, du 3.8.1948 (DC 1948, 1240-6). Tous les cultes étaient complètement asservis à l'État, qui intervint ici dans tous les domaines de la vie ecclésiastique. P. ex., le serment de fidélité à l'État suivant une formule obligatoire est imposé à tous les membres du clergé (art. 21). Le nombre des diocèses est basé sur celui des fidèles. Il y en a un pour 750.000 fidèles (art. 22). Aucune autorité religieuse étrangère ne peut exercer une juridiction sur le pays

(art. 41). Tout l'enseignement pour la formation du clergé se donne sous le contrôle de l'État, programmes et nomination des professeurs compris. Tous les cultes étaient obligés de reviser leurs statuts pour les mettre en conformité avec ce décret.

Aussi il fut bientôt suivi par le *Statut d'organisation et de fonctionnement de l'EOR*, voté par le Saint-Synode le 19/20 octobre 1948 et approuvé par le Praesidium de la Grande Assemblée Nationale le 23 février 1949 (207 articles ; DC 1950, 271-300). Le P. Soare qui dans BOR 1951, 177-186, donne un résumé du Statut n'indique pas moins de huit principes qui se trouvent à sa base :

L'unité dogmatique et canonique de l'EOR avec l'Église œcuménique de l'Orient. 2. L'autocéphalie et l'autonomie ecclésiastique en matière de législation et d'organisation, sans intervention d'aucune autre Église. 3. La synodalité dans l'organisation et la conduite de l'Église. 4. Le principe basé sur le système de collaboration en ce qui concerne les rapports entre l'Église et l'État, et la réglementation du contrôle légal, en conformité avec la Constitution de RPR et avec la Loi pour le régime général des cultes. 5. Le principe démocratique et représentatif, sur la base duquel l'EOR a un gouvernement synodal hiérarchique d'après l'enseignement, les canons et la tradition orthodoxe orientale et est administrée de façon autonome par ses organes représentatifs, élus parmi le clergé et le peuple par le vote des fidèles orthodoxes. 6. Le centralisme patriarcal, harmonisé de façon spéciale avec la décentralisation administrative dans les métropoles, les éparchies, les protopopies et les paroisses. 7. L'apostolat social, par l'organisation de l'activité sociale chrétienne du clergé et la direction professionnelle dans le cadre des nouvelles orientations démocratiques. 8. L'ordre et la discipline qui depuis la fondation de l'Église chrétienne ont constitué une assurance et une garantie de l'ordre social pour lequel l'Église orthodoxe a toujours travaillé, en contribuant à l'élévation de l'homme et à la formation de bons citoyens de la patrie terrestre et en même temps du royaume de Dieu.

Cet amalgame de choses « démocratiques » et orthodoxes nous donne une idée de l'esprit qui domine aujourd'hui dans la nouvelle direction de l'EOR et que l'on retrouve presque à chaque page de BOR. Voici comment le même auteur explique le contrôle de l'État sur l'Église :

« En connexion avec le problème de l'autonomie, il est bon que nous précisions que par le contrôle que l'État exerce sur l'EOR—, conformément à l'art. 4 du Statut — l'autonomie n'est diminuée en rien en tant que ce contrôle s'étend seulement sur ces activités de l'Église qui doivent être soumises au contrôle de la part de l'État et sur celles-là qui servent seulement comme auxiliaires à l'activité de l'Église — en général sur les

manifestations extérieures de la foi religieuse, sans empiéter sur celle de nature intérieure » (BOR 1951, 178 s.).

Le Statut prévoyait (art. 5) 5 métropoles avec en tout 14 éparchies (autrefois il y en avait 19) ; au début de sept. 1950, le territoire du pays reçut une nouvelle division administrative civile en rayons ; comme « celle-ci correspondait vraiment aux intérêts du peuple », le Saint-Synode dut déjà, dans ses séances du 4 et 5 oct. 1950, diminuer les éparchies de deux ; ainsi il n'en reste que douze en tout dont 5 métropoles : celles d'Oungro-Valachie, de Moldavie et Suceava, de l'Ardeal, de l'Olténie et du Banat (BOR 1951, 465 et 487) ; le Congrès National Ecclésiastique approuvait ses changements ainsi que plusieurs modifications dans les articles du nouveau Statut dans sa séance du 10 novembre suivant.

L'organisation centrale comprend 3 sections : 1. Le Saint-Synode (composé de tous les évêques), la plus haute autorité dans l'Église, avec le Synode permanent formé par le patriarche et les 4 métropolites ou archevêques ; 2. Le Congrès National Ecclésiastique, comme organe représentatif pour toutes les questions économiques et administratives, formé de trois représentants, un clerc et deux laïcs, de chaque éparchie, plus les membres du Saint Synode ; 3. Le Conseil national ecclésiastique, comme organe exécutif du Saint Synode et du Congrès ; il se compose de neuf membres, trois clercs et six laïcs choisis par le Congrès. Le patriarche préside ces trois institutions.

Le nouveau Statut écarte l'institution d'évêques-vicaires (arhiereu-vicar) comme acanonique et sans utilité, étant des évêques sans territoire. Seule l'administration patriarchale aura deux vicaires-évêques (vicar-episcop). Pour la première fois on emploie le terme « Patriarhia Română », et l'on détermine les attributions du patriarche parmi lesquelles il faut signaler le droit de dévolution qui lui permet d'imposer l'application de la loi. Il faut 500 familles au minimum pour une paroisse en ville et 400 pour une paroisse à la campagne (autrefois 200).

Le Statut de 1925 disait simplement du curé qu'il était le conducteur de l'office paroissial (art. 34). Le nouveau Statut (art. 47) précise qu'il est le mandataire de l'évêque, le conducteur spirituel des fidèles dans la paroisse, et dans l'ordre administratif, le conducteur de l'administration paroissiale. Le P. Soare dit que l'art. 34 de l'ancien Statut exprimait une conception protestante de la charge pastorale. Les « vicari-arhierei » sont remplacés par des

vicaires administratifs recrutés parmi les prêtres ou archimandrites, docteurs en théologie (art. 93).

Les art. 74-86 traitent des monastères et seront repris dans le règlement intérieur prévu par le Statut comme devant être élaboré par le Saint-Synode (cf. p. 76). Ni la Loi pour le clergé séculier de 1893, ni le Statut de 1925 ne prévoyaient la façon de former le clergé et les conditions de recrutement du personnel ecclésiastique, ses droits et obligations. Le personnel d'Église sera préparé dorénavant : 1° dans les écoles des chantres ; 2° dans les séminaires monastiques ; 3° dans les instituts théologiques de degré universitaire. Seuls les moines et les prêtres non-mariés ou qui sont veufs par décès peuvent devenir évêques, les divorcés étant exclus.

Les paroisses sont divisées en trois catégories : pour la 1re, le candidat doit être docteur ou licencié en théologie et avoir obtenu le diplôme de capacité sacerdotale avec la note « très bien » ; pour la 2e la note « bien » suffit ; pour la 3e il faut la note « suffisant ». La nomination aux postes de prêtres et de diacres se fait à titre provisoire. Après 5 ans d'activité et après avoir suivi des cours spéciaux, ils passeront un examen de définitivat au Centre de direction pastorale et missionnaire. Après un nouveau terme de 5 ans et des cours spéciaux, ils passeront un examen de promotion (art. 120-126). Ce Statut a servi de base pour la nouvelle Constitution de l'Église bulgare approuvé par le gouvernement bulgare le 31.12.1950.

5. Institut biblique et de mission orthodoxe.

Disons ici un mot de l'*Institut biblique et de mission orthodoxe* dont il est question aux art. 159-162 et qui est la continuation de l'ancienne *Typographie des livres ecclésiastiques*. Il se trouve sous la direction immédiate du patriarche et dans les locaux du Saint-Synode et du monastère saint Antim à Bucarest et monopolise toute édition, impression et diffusion des Saintes Écritures, des livres liturgiques, des ouvrages et revues théologiques et religieux, des icones et objets sacrés nécessaires aux cultes, aux églises et aux fidèles. Toutes ses productions sont distribuées par les magasins ecclésiastiques diocésains. Ainsi l'imprimerie des livres d'église, les imprimeries des monastères de Neamțu et de Cernica, les ateliers de confection d'icones, croix et autres objets d'église dans les monastères, les ateliers pour la confection d'étoffes sacerdotales et les vêtements sacerdotaux du monastère de Țigănești et d'autres monastères, font partie intégrante de l'Institut biblique

et de mission orthodoxe. Toutes les imprimeries diocésaines s'encadrent dans la Maison de publication de l'Institut biblique et de mission orthodoxe. Était-ce pour échapper à la confiscation par l'État que tout a été ainsi monopolisé par le patriarcat ? Le catalogue des objets du culte et des produits des ateliers de l'Institut biblique contient plus de 200 numéros, avec indication des prix (BOR 1952, 901-908).

6. Publications.

La même centralisation se remarque pour la publication des périodiques religieux. A côté du Bulletin officiel BOR qui paraît depuis octobre 1874 et qui en était à son 71e volume en 1953, le Statut prévut deux autres revues : *Ortodoxia* pour les problèmes d'ordre externe orthodoxe et interconfessionnel ; *Studii teologice* des trois, maintenant seulement deux, Instituts théologiques universitaires de Bucarest et de Sibiu (cf. p. 70), avec les cours et les études des professeurs. Elles paraissent depuis 1949, comme la BOR souvent avec beaucoup de retard dont les raisons sont données, BOR 1953, 753 : « Ainsi le plan n'a pas été réalisé, pour des motifs indépendants de notre volonté. La matière de la rédaction n'a pas été portée à temps à la Typographie », lit-on dans le compte rendu officiel pour l'année 1952. Les trois revues qui s'impriment chacune à 10.000 exemplaires sont obligatoires pour toutes les paroisses du patriarcat roumain (art. 199). Depuis le début de 1953 il n'y a qu'un rédacteur responsable pour les trois revues, le P. I. Gagiu, directeur de l'administration patriarcale, et un seul secrétaire de rédaction, M. Al. Cerna-Rădulescu, conseiller de presse au patriarcat. Il n'y a que les membres des comités de rédaction qui varient d'après la revue. Les métropoles ont encore leur revue locale, ainsi celle d'Oungro-Valachie (Bucarest) publie *Glasul Bisericei* (La Voix de l'Église) : « en 1952 ont été publiés les numéros 8-10/1951 et 1-10/1952. Le plan a été dépassé donc de 50 % » (BOR 1953, 754). La typographie de l'Institut biblique édite aussi des brochures et des imprimés pour les institutions de l'État et les entreprises socialistes, ainsi, en 1952 pour une valeur de plus de 175.000 lei.

Puisque nous en sommes aux éditions, mentionnons aussi quelques livres (surtout liturgiques) édités par l'Institut biblique sous le nouveau patriarche :

Aghiazmatar qui comprend les services, les offices et prières accomplis par le prêtre à différentes circonstances de la vie des chrétiens. 1950, in-4, 288 p.

Carte de rugăciuni pour tout chrétien : contient les prières nécessaires, les chants de la Sainte Liturgie, des indications du typikon et des conseils variés d'utilité commune. 1951, in-8, 469 p.

Carte de Tedeum. Les doxologies aux circonstances différentes de la vie commune. 1950, in-4, 82 p.

Molitfelnicul qui comprend les services, les offices et prières accomplis par le prêtre à différentes circonstances de la vie des chrétiens. 1950, in-4, 604 p.

Noul Testament. 1951, in-8, 712 p.

Prohodul Domnului, avec le début des arrêts en notation psaltique et liniaire. 1952, in-8, 40 p.

Învățătura de credința creștină ortodoxă. 1952, 484 p. : doit remplacer *Marturisirea Ortodoxă* élaboré par le synode de Iaşi en 1642.

Pour 1953 était prévue la publication de :

Vecernierul, établi sur notes liniaires et ecclésiastiques ;

Trois manuels didactiques pour les étudiants de l'Institut théologique : l'Introduction aux livres de l'A. T. ; item pour le N. T. ; Le droit canonique de l'Église orthodoxe ;

Octoihul Mare, Penticostarul, Mineiul pour janvier, février et décembre dont le texte a été corrigé par le métropolite Tit Simedrea et le prof. Nic. Popescu.

Les autres livres liturgiques du catalogue festif publié lors du centenaire de la fondation de la *Typographie des livres ecclésiastiques* sont ceux publiés sous les deux patriarches précédents (BOR 1952, 501-505).

7. Règlements.

Le Statut a prévu tout une série de règlements détaillés que le Saint-Synode devrait élaborer, notamment

à l'art. 38 : pour le fonctionnement du conseil national ecclésiastique, de l'administration et de la chancellerie patriarcales ; ce règlement-ci contiendra aussi l'organisation du fonds d'assurance des biens de l'EOR, et du fonds de crédit et d'aide du clergé orthodoxe roumain (a. 164 et 166) ;

à l'art. 86 : pour l'organisation de la vie monastique et le fonctionnement administratif et disciplinaire des monastères ;

à l'art. 99 : pour le mode d'élection, de fonctionnement et de dissolution des assemblées diocésaines ;

à l'art. 118 : pour la juridiction canonique, l'enseignement théologique, la mise en marche et le contrôle de l'enseignement, la gestion dans les écoles pour la préparation du personnel ecclésiastique de tout degré ;

à l'art. 127 : pour les normes spéciales et la procédure à suivre pour le recrutement et le transfert des chantres, diacres et prêtres desservants ;

à l'art. 158 : pour la constitution et la compétence des organes disciplinaires ainsi que pour la procédure judiciaire ; avec les règles et les conditions de révision des sentences prononcées par ces organes ;

à l'art. 171 : pour l'acquisition, l'aliénation, l'hypothèque et l'administration des biens d'Église, ainsi que pour le contrôle hiérarchique et la vérification de la gestion (à élaborer par l'Assemblée nationale ecclésiastique).

Voici les règlements déjà publiés ou approuvés :

1. Règlement de procédure des instances disciplinaires et judiciaires, approuvé par le Praesidium de la Grande Assemblée Nationale le 12.1.1950 ; plus de 250 articles ; les art. 245-248 traitent des tribunaux pour les moines. (BOR 1950, nº 1 ; cf. ib. 1951, p. 186-189).

2. Règlement pour l'élection, le fonctionnement et la dissolution des organes délibératifs dans les paroisses, protopopies et éparchies ; voté par le St-Synode le 25.2.1950 ; 144 articles : approuvé par le ministre des Cultes (cf. ib. 189-192).

3. Règlement pour la détermination des attributions du patriarche et de fonctionnement des organes centraux délibératifs, administratifs et exécutifs ; voté par l'Assemblée nationale ecclésiastique le 26.2.1950 et approuvé par le ministre des Cultes ; 289 articles (cf. ib. 192 s.).

4. Règlement pour l'administration des biens ecclésiastiques ; voté et approuvé comme le précédent ; 68 articles (cf. ib. 183 s.).

5. Règlement pour la nomination et le transfert du clergé des paroisses, les examens de capacité, de définitivat et de sélection pour la capitale des diacres et des prêtres ; voté par le St-Synode le 28.2.1950 ; 52 articles (cf. ib. 195 s.).

6. Règlement pour l'organisation et le fonctionnement des caisses d'aide mutuelle du clergé auprès des éparchies ; voté par l'Assemblée nationale ecclésiastique le 15.6.1952 et approuvé par le Ministère des Cultes le 27.2.1953 ; 41 articles ; publié dans BOR 1953, 277-284.

7. Règlement pour l'organisation et le fonctionnement du fonds d'assurance des biens ecclésiastiques ; voté et approuvé comme le précédent ; 20 articles, BOR 1953, 285-289. En vertu de l'art. 165 fonctionne aussi un Fonds de crédit et d'aide pour le clergé orthodoxe roumain (depuis 1950) ayant pour but « d'accorder des prêts au clergé et aux paroisses et d'aider le personnel ecclésiastique en cas de maladie ou de décès ». Nous ignorons si ce Fonds a reçu son Règlement.

8. Règlement de l'organisation et du fonctionnement des instituts d'enseignement pour la préparation du personnel ecclésiastique et le recrutement du corps enseignant du patriarcat roumain.

Une première rédaction du nº 8 « definitivat de Sf. Sinod » le 4.10.1950 (BOR 1951, 488) et contenant 322 articles est résumée par le P. Soare dans BOR 1951, 196-199. La deuxième rédaction votée

par le St-Synode le 14.6.1952 et approuvée par le Ministère des Cultes le 30.7.1952 est publiée dans BOR 1952, 641-694 ; 306 articles. Nous y reviendrons plus loin.

8. Réforme du clergé séculier.

C'est ici le moment de dire quelques mots sur le 2e point du programme du patriarche : diriger et orienter le clergé séculier vers l'apostolat social. Le Statut et le Règlement nº 5 ordonnent que tous les prêtres doivent, pendant un ou deux mois, suivre des cours spéciaux de direction pastorale et sociale (appelés parfois aussi « missionnaire et sociale ») aux Instituts théologiques de Bucarest, Sibiu ou Cluj (avec un sous-centre à Arad) ou au Centre de Direction pastorale et sociale de Curtea de Argeș. Pendant ce temps les prêtres (qui sont mariés) y vivent en internat et prennent part à des exercices pratiques. Les buts poursuivis dans ces cours sont indiqués ainsi : faire apprendre une célébration uniforme de la Sainte Liturgie et des Offices ; enseigner aux prêtres comment on fait chanter le peuple en commun à l'église les chants « omofones » ; revivifier et fortifier la vocation sacerdotale ; stimuler le zèle missionnaire ; vérifier et compléter les moyens de l'activité pastorale. La deuxième préoccupation, aussi importante que la première, d'après le Ministre des Cultes, est celle-ci : « dans l'âme de chaque prêtre doit être revisée toute la culture qu'il s'est acquise jusqu'ici, afin que chacun soit placé dans la situation de mettre le pas en accord avec le temps », autrement dit : de se mettre au pas et au service du régime étranger partout et comment il veut. Voici quelques titres des leçons données à Cluj au premier cours, du 29 juin au 13 août 1949 :

L'interprétation progressiste de l'histoire de l'humanité. — L'Église orthodoxe et les sectes religieuses (les agents de l'impérialisme). — Qu'est-ce que l'État ? L'État de la démocratie populaire. — La structure sociale économique de la RPR. — L'alliance entre la classe travailleuse et le paysannat travailleur, la base du régime de la démocratie populaire. — Le plan de l'État 1949. Les devoirs du prêtre de le réaliser et de le dépasser. — La démocratie soviétique est la démocratie la plus avancée du monde. La constitution stalinienne. — La réalisation des résolutions du Parti Ouvrier Roumain qui ont un lien avec l'activité pastorale du prêtre. — L'agriculture socialiste (*Biserica Română Unită.* Madrid 1952, p. 362 où sont indiqués aussi les noms des professeurs qui ont enseigné

ces matières). En 1950, 1306 prêtres ont passé à Bucarest par cette refonte pendant deux mois en quatre séries ; à Sibiu 267 en 5 séries pendant un mois, et à Cluj (et Arad) 725 en 8 séries pendant un mois. Ceux qui n'ont fréquenté les cours que pendant un mois doivent encore les compléter pendant un deuxième mois, d'après l'art. 14 du Règlement. En 1952, 1471 prêtres ont suivi les cours (BOR 1953, 739). Le 23.10.1953 eut lieu, à Bucarest, l'ouverture solennelle des cours pour la XVII[e] série de prêtres (BOR 1953, 945). Les discours prononcés à ces occasions sont souvent publiés dans BOR. Voici ce que dit, de la part des prêtres « coursistes », le pr. Virgil Ursachi le 28.4.1953 :

« La gêne des premières séries de prêtres « coursistes » qui ne connaissaient pas bien le rôle de ces cours, s'est transformée en peu de temps en une soif d'apprentissage, en un désir de s'approprier le plus profondément et le plus justement possible les connaissances enseignées à l'Institut. J'ai connu des prêtres qui disaient qu'ils étaient disposés à suivre les cours deux mois en plus, tant étaient appréciées les leçons des Très Révérends Pères et de Messieurs les Professeurs Nous profitons de cette occasion pour témoigner de la joie que nous avons éprouvée ce printemps par la possibilité qu'on nous a donnée de montrer notre dévouement vis-à-vis du nouvel ordre social, politique et économique de notre chère Patrie, la RPR, par la donation des terrains et terres cultivables à l'État. Maintenant nous sommes libres de la plus lourde des charges qui accablaient nos efforts dans le champ du Christ. Ainsi nous pourrons nous dédier entièrement aux travaux dans le champ du Seigneur, sachant que ceci et seulement ceci est notre unique et premier devoir» (BOR 1953, 334 s.). Comme on le sait, la plupart des cures rurales possédaient un lopin de terre que le prêtre cultivait aidé de sa famille.

Voici un des conseils que le délégué et vicaire du patriarche, le recteur de l'Institut théologique, l'év. Theoctist Arăpaş, leur donna en répétant les paroles prononcées par le patriarche en 1952 et après les avoir exhortés à promouvoir l'accomplissement avant terme du plan quinquennal grandiose : « Allez par le même chemin que notre peuple travailleur : participez avec lui les souffrances et le fardeau du travail afin que vous puissiez avoir part avec lui aux bonheur des victoires. Ne tournez pas autour du droit chemin sur lequel marche le peuple vers la vie heureuse afin que vous ne vous égariez pas sur des sentiers latéraux » (ib. 333).

Au même but doivent servir les conférences décanales mensuelles, « laboratoire spirituel », des prêtres organisées depuis le 1.1.1950 et réorganisées d'après un projet du patriarche (voté par le St-Synode à l'unanimité le 17.6.1952), à partir de juillet 1952.

« Elles aident d'une façon effective à l'accomplissement des trois buts

pour lesquels elles ont été organisées : la participation du clergé entier à la lutte pour la paix (souvent une grande partie de BOR est consacrée à cela), la collaboration des prêtres avec les autorités de l'État pour conseiller les fidèles à faire passer dans la vie les lois et les décisions de l'État et l'exhortation permanente des fidèles au travail assidu, pour la floraison et le progrès de notre Patrie ».

Voici quelques sujets traités dans les 186 doyennés rayonnaux pendant les derniers mois de 1952 : L'Église et la Patrie ; l'Église et le progrès social ; le devoir de l'individu vis-à-vis de la collectivité dans la conception chrétienne.

Les prêtres doivent aussi alors montrer au doyen (protopop) et faire viser par lui les résumés des articles qui ont parus dans les trois revues patriarcales (BOR 1953, 739 et 1951, 164 s., 171 et 260).

Ce qui précède nous rend assez compte de l'endoctrinement auquel sont soumis les prêtres orthodoxes en Roumanie. Il ne semble pas que les prêtres aient été obligés de créer des brigades de travail comme cela a été le cas depuis 1948 en Bulgarie (cf. IKZ 1949, 171 ou p. ex. *Naroden Pastir*, Organe de la Société Sacerdotale en Bulgarie, nº 31 (12.10.1948), où l'on peut voir la photo d'une quarantaine de prêtres-brigadiers de l'éparchie de Trnovo ; 100 prêtres de cette éparchie travaillaient alors à l'« objekt », la ligne Loveč-Trojan).

Signalons ici que l'on prépare un nouveau « Typikon ecclésiastique qui correspond à l'esprit liturgique oriental et au stade d'évolution de notre vie ecclésiastique ». Une Commission de rédaction a été instituée par le St-Synode dans sa session du 8.6.1953. Elle a comme président le vicaire patriarcal Antim Nica et comme membres les professeurs de liturgie des deux Instituts théologiques. « Elle choisira en plus, pour consultation, un prêtre et un moine, bons connaisseurs du Typikon ecclésiastique » (BOR 1953, 720).

9. Réforme des monastères.

Nous pouvons continuer maintenant notre série de règlements et envisager la réalisation du 3e point du programme du patriarche : *la réforme de la vie monastique*, annoncée également dans les art. 74-86 du Statut.

Lors de son intronisation comme patriarche de Roumanie, il avait déclaré devant les chefs de la nouvelle RPR :

« L'Église orthodoxe roumaine, pour pouvoir répondre utilement aux idéaux et tendances de notre peuple orthodoxe, doit réorganiser sur

d'autres bases, tout en gardant les règles canoniques et monastiques, le clergé monacal. Celui-ci doit se mettre au service de la culture théologique et venir en aide à la société, les moines étant conduits par l'esprit évangélique de sacrifice pour le prochain et faisant de leurs monastères et skites des sources pures d'où découle l'eau rafraîchissante de l'Évangile du Christ pour l'esprit tant assoiffé de lumière et de vérité du peuple roumain orthodoxe. Mais pour cela tout le clergé monacal doit passer par la même école que le clergé séculier, par ce même feu purifiant qui fondra toutes les scories de certains péchés du passé qui persistent encore dans les saints monastères. Ainsi il rendra à l'Église orthodoxe roumaine un monachisme nouveau, éclairé et capable de combiner la vie spirituelle avec la vie sociale et culturelle » (BOR 1953, 456 et 487).

Le 6.6.1950, à l'occasion du 2e anniversaire de son investiture, il rappelait ses plans :

« Il m'a été donné de constater un affaiblissement pénible de l'esprit apostolique de sacrifice pour le Sauveur et pour son Évangile. Cette constatation m'a causé un des troubles les plus amers qu'à jamais sentis mon âme. A cause de cela, les derniers temps, l'organisation de la vie de nos monastères dans l'esprit inchangé du monachisme orthodoxe se trouve au centre des préoccupations de la direction suprême de l'Église. Je peux vous assurer que dans peu de temps, dans tous les monastères très anciens, parsemés sur toute l'étendue de notre pays par la piété des ancêtres, commencera une vie nouvelle, une vie pure, digne du prestige de l'Église orthodoxe roumaine, digne de l'amour avec lequel les fidèles entourent les saintes fondations monastiques » (BOR 1951, 491).

A) Essais antérieurs. — Jusqu'au nouvel ordre soviétique, les monastères roumains orthodoxes étaient régis, — en dehors du régime prescrit par les canons des conciles et des saints Pères et des usages traditionnels — surtout par les art. 84-114 de la Loi et du Statut pour l'EOR du 4.5.1925 (éd. Monastère de Cernica 1925). L'art. 108 prévoit l'introduction de la vie cénobitique :

« En vertu du canon 6 du IIe concile de Constantinople (dans l'église des SS. Apôtres sous Photius en 861) qui dit : « Les moines ne doivent rien avoir en propre, mais tous leurs biens appartiennent au monastère », les moines doivent vivre une vie cénobitique en commun ; et là où cette vie fait défaut, les chefs des monastères doivent l'introduire » (ib. p. 80 ; Pl. de Meester, *De Monachico Statu iuxta disciplinam byzantinam*, Vatican 1942, p. 81 ; Efrem Enăcescu, *Privire generală asupra monahismul creștin*. Partie I, Râmnicul-Vâlcii 1933, p. 192). Pour la réalisation de cette prescription il n'y avait pas mal d'obstacles, mais il y eut quelques essais

de réponse plus ou moins fructueux qu'il faut mentionner ici.

L'initiative était venue de quelques moines soutenus par les premiers patriarches et plusieurs évêques, les supérieurs immédiats des monastères. Depuis 1925 fonctionnait une école moyenne pour moines à Neamțu, qui fut transférée ensuite à Cernica près de Bucarest ; il comprenait un lycée gréco-latin avec un cours de 8 années. Elle préparait les élèves, moines et novices aux études supérieures de théologie pour former ainsi les futurs supérieurs et les principaux officiers des monastères. Le séminaire monastique de Cetățuia près de Iasi, fondé en 1930 par le métropolite Pimen avec 4 classes, avait comme but d'instruire les moines de l'éparchie de Iași. Un des professeurs de ce séminaire, le P. Theodosie Bonteanu, stareț de Cetătuia, mars 1931-mai 1935, avait fondé la revue *Viata monahală* en 1933 (cf. ib. 1933, 9-14 : Dări de seamă asupra reorganizarea vieței monahale in eparhia Moldovei ; et Archimandrite Bonteano, *Les douleurs de la deuxième naissance*, Paris 1952, p. 99-123). Un séminaire monastique pour moniales fonctionnait avec des bons résultats à Bistrita (en Olténie). Déjà avant la première guerre mondiale le même métropolite avait réorganisé le travail manuel dans les monastères de Moldavie et chez les moniales des couvents de Văratec, Agapia et Agafton existaient des ateliers de tissage très appréciés (cf. *Irénikon* 1935, 278 s. et 1937, 255-8).

Depuis 1923, Mgr Vartolomeiu de Râmnicul Noul Severin (résidant à Râmnicul Vâlcii, l'évêque de notre futur patriarche depuis 1921) s'était très activement intéressé à la réforme des monastères d'Olténie. Deux fois par an il réunissait tous les supérieurs ; il avait introduit la vie commune dans les 24 monastères de son éparchie et ordonné l'érection d'une école unique pour tous les novices.

Ainsi dans un discours prononcé le 7.12.1927 devant les supérieurs et supérieures il leur avait inculqué que — le but final de la vie monastique étant le salut de soi-même et par soi-même, mais par le renoncement de soi pour le Christ et pour le bien de la société humaine — on pouvait indiquer quatre buts immédiats (il emploie comme les anciens Pères grecs la distinction de *skopos* et *telos*, *scop* et *țel* en roumain) :

1. Fonder et entretenir des œuvres de bienfaisance pour les malades et les vieilles personnes ; 2. des ateliers de toute sorte tant pour les membres des communautés que pour les orphelins, les infirmes et les invalides de la société ; 3. contribuer financièrement à l'entretien des écoles et des hopitaux destinés aux pauvres ; 4. développer un missionarisme social dans les villages qui s'occuperait de tous les domaines de la vie économique,

sociale et agricole. En résumant il leur donna l'ordre impératif 1° de renoncer à la pensée qu'ils pourraient arriver au salut désiré sans se sacrifier en premier lieu pour la société vivante ; 2° de rejeter l'opinion d'après laquelle le monachisme serait justifié à se croire saint et supérieur en quelque chose à l'humanité dont il est sorti et qu'ainsi ils seraient en droit de tendre à la dominer en quoi que ce soit ou de quelque façon, comme c'est le cas p. ex. en Occident ; 3° de se montrer décidés à n'importe quel moment, comme des personnes qui ont pris la croix pour suivre le Christ, de vouloir lutter autant contre les tentations et les épreuves de ce siècle, qu'avec les persécutions, les privations, les diffamations et toutes sortes de malheur, soit pour se purifier, soit pour se défendre contre les attaques du monde incrédule et de l'esprit mauvais, le tout à l'exemple de St-Paul (Rom. 8, 38 s.) et avec le courage que le Christ a donné : « Vous aurez des tribulations dans le monde, mais prenez confiance, j'ai vaincu le monde » (Jean 16,53 ; Enăcescu, p. 195-205 ; cf. *Irénikon* 1933, 303 s.).

Malgré tout cela le mouvement de réforme ne fut jamais général. Nous devions relever ce qui précède pour marquer la ligne de continuation dans les réalisations du 3e patriarche de Roumanie. Maintenant on ne mentionne pas ces efforts que l'on ne fait que continuer et diriger sur une seule ligne étroite, comme nous le verrons.

En 1937, notre confrère Dom Michel Schwarz écrivit ici-même dans une chronique sur l'*Orthodoxie roumaine* (p. 258) comme conclusion au paragraphe sur le monachisme : « Une transformation de l'organisation monastique semble s'imposer, mais celui qui devra réaliser cette œuvre n'apparaît pas encore ». Il se demandait aussi si « le cadre monastique actuel se prêterait à la transformation nécessaire et s'il serait possible de retenir sous le même toit « Marthe et Marie ».

L'homme énergique doué de l'autorité nécessaire et favorisé par les circonstances aura une chance unique, mais... à partir de 1948, « réforme » inclut toujours un élément de nivellement, de *Gleichschaltung* et d'assimilation inexorable aux idées du nouveau régime.

Comme si le patriarche avait lu ces lignes, il y répondit le 15.10. 1951 dans un discours adressé aux élèves du séminaire monastique de Neamtu, lors de l'ouverture des cours :

« La préoccupation du prochain doit être votre première préoccupation. Il faut que vous ressuscitiez dans les monastères autant la vie de prière que celle du travail et que vous combiniez les deux de manière à ce que dans vos communautés il y ait la part de Marthe et de Marie. Il ne convient pas que les monastères vivent de l'aide du dehors, mais ils doivent se maintenir par leurs propres forces » (BOR 1951, 389).

B) Premiers pas de la nouvelle réforme : *Écoles monastiques.* — Les premiers pas vers la nouvelle réforme du monachisme furent les articles 74-86 du *Statut;* leur texte sera repris avec quelques légères modifications ou spécifications dans la « Règle » du patriarche. Ces articles reprennent d'ailleurs tels quels plusieurs articles de *la Loi et du Statut* de 1925.

L'art. 77 du Statut veut que les moines (et les moniales) s'adonnent à des occupations compatibles avec la sainteté du lieu, de manière à se rendre utiles, prouvant ainsi leur charité par de bonnes actions devant le pays tout entier. L'art. 78 ordonne l'établissement *a)* de cours monastiques dans les monastères les plus grands ; *b)* de cours missionnaires pour répandre et renforcer la vie religieuse ; *c)* d'ateliers spécifiés de toute espèce. La fin de l'art. dit : « Personne, frère ou sœur, ne peut recevoir la tonsure monacale, s'il ne possède le certificat de sept classes primaires ou celui de l'école monastique et un certificat de qualification pour un métier appris dans un atelier. Les moines sont obligés de travailler dans les ateliers des monastères où il en existe ».

Dans son art. *Legislația bisericească* déjà plusieurs fois cité, le P. Soare a résumé

« Le Règlement pour l'organisation et le fonctionnement des écoles monastiques » composé par le patriarche, formé de 40 articles et approuvé par le St-Synode le 5.10.1950 (BOR 1951, 199 s.). Ce règlement vient d'être publié, mais il a changé de titre et il ne contient plus que 33 articles dont le dernier dit : « Ce programme d'enseignement des écoles monastiques a été composé par le T. S. Patriarche Justinien et voté par le St-Synode dans sa séance du 5 octobre 1950 » (BOR 1953, 786-791).

Son titre est maintenant : *Décision de Saint-Synode de l'Église orthodoxe roumaine en connexion avec le fonctionnement des écoles monacales prévues par l'art. 78 du Statut.* C'est le deuxième remaniement que nous constatons dans un document, après le (premier ?) vote du Saint Synode et avant la publication officielle. Nous remarquerons un troisième remaniement, mais plus conséquent dans « *la Règle* » du patriarche.

L'art. 1 répète que la fréquentation de ces écoles est obligatoire pour pouvoir recevoir la tonsure monastique. Ces écoles sont des écoles avec vie commune et discipline monastique. Les absolvents peuvent passer aux séminaires monacaux s'ils ont fini le 2e cycle élémentaire. Les art. 2 et 3 indiquent les matières d'enseignement pour les 3 ans : *a)* Matières religieuses : Étude biblique de l'A. et N. T. (4 h.) ; Histoire de l'Église universelle et roumaine (3) ;

Enseignement de la foi orthodoxe (5) ; La vie monastique (2) ; La musique ecclésiastique psaltique et notions de typikon et liturgie théorique (12) ; administration monastique et coopératiste (2), *Ensemble choral* (2). Ce total de 30 heures se divise sur les 3 années : 9,9 et 12 heures par semaine. *b)* Occupations pratiques : 4 heures par jour dans un des 7 (ou 8 pour les moniales) métiers artisanaux à apprendre d'après les aptitudes. Le temps libre doit être employé dans les ateliers ou dans d'autres obédiences. Les écoles dépendent du Saint Synode qui exerce ces attributions par l'évêque du lieu, par l'inspecteur des Séminaires monastiques et par l'exarque de l'éparchie. La fréquentation des écoles monastiques est obligatoire pour tous les frères et sœurs rasofores qui ont achevé le 2e cycle élémentaire, jusqu'à l'âge de 40 ans (art. 11). Plus loin on dit que parmi les moines et les moniales qui ont déjà reçu la tonsure monastique avant la publication du Règlement sur l'organisation et le fonctionnement des monastères, seuls ceux ou celles qui ont dépassé l'âge de 50 ans sont dispensés des cours des écoles monastiques (art. 26).

La Décision prévoit aussi des cours d'*alfabetizare* et d'instruction élémentaire (les deux cycles : 4 et 3 ans) dans des monastères spéciaux désignés par l'évêque : le tout d'après le programme de l'enseignement public et avec les livres et les examens officiels de l'État. Les élèves des 2 cycles doivent travailler 6 heures par jour dans les ateliers, ceux des écoles monacales 8 heures. Tous sont dispensés des offices liturgiques du soir ; ils ne participent qu'à ceux du matin (de 6 à 8 heures). Les leçons se donnent le soir de 19 à 20,30 h. après quoi il y a encore étude (« meditația ») jusqu'à 22 h. ; les dimanches et jours de fête il y a des cours de 14 à 18 h. pour compléter la matière prévue dans le programme (art. 28-30).

La Décision porte comme annexe (p. 791-804) le programme détaillé de tous les cours pendant les trois années, c'est-à-dire la matière de chaque leçon (heure) est spécifiée pour toutes les branches de A, sauf pour l'enseignement de la foi orthodoxe pour lequel le professeur et les élèves doivent employer le livre indiqué plus haut p. 59 : les trois parties pour les trois années. Nous voyons donc ici spécifiées successivement pour les trois années : 182, 200 et 225 matières de classe ; ceci vaut tant pour la musique que pour l'Ancien Testament, l'Histoire de l'Église ou la Pratique de la vie monastique, et les autres matières. Donnons quelques exemples :

Ie année : A. T. ; 9e leçon (heure) : le mariage d'Isaac ; Esaü et Jacob. — Directions pour la vie monastique, avec l'histoire du monachisme ;

7e leçon : la confession fréquente et l'examen de conscience ; la lecture des Divines Écritures (lecture spirituelle). — Musique psaltique ; 25e leçon : le digorgon et le trigorgon.

IIe année : Histoire de l'Église universelle, 16e leçon : la mésentente et la séparation de l'Église d'Occident de celle d'Orient (schisme), et l'état créé par le schisme au sein de la chrétienté ; 17e : Les tentatives d'union : l'initiative d'Orient, l'initiative d'Occident ; 29e : Notions élémentaires sur les ordres monastiques : les Franciscains, les Dominicains, les Jésuites, les Bénédictins ; 30e : l'Église orthodoxe et le mouvement œcuménique ; la Conférence de Moscou des Chefs de l'Église orthodoxe.

IIIe année : La Pratique de vie monastique ; 24e leçon : les Règles de S. Basile le Grand ; 25e : Autres Règles (S. Théodore Studite, S. Jean Cassien et S. Benoît de Nursie). — Histoire de l'Église roumaine ; 45e leçon : La consolidation des liens de collaboration avec l'Église orthodoxe russe sous le patriarche Justinien ; 46e : Le retour des Unis transilvains à l'Église orthodoxe mère ; 47e : la rédaction de l'acte d'Union à Alba Iulia ; 48e : La nouvelle organisation de l'EOR sous le patriarche Justinien. — Notions d'administration d'un monastère ; 22e leçon : la nourriture journalière du moine et sa composition.

Le lecteur, moine ou non, pensera ce qu'il voudra d'une pareille spécification qui ne laisse vraiment plus grand'chose à l'initiative des professeurs des écoles monastiques. Le mot de « dirigisme » serait-il de trop ? et ces matières enseignées à des cours du soir après huit heures de travail et suivies encore d'une bonne heure d'étude nocturne ! On peut deviner les réactions des moines ou futurs moines roumains devant des pareilles décisions prises par quelqu'un qui n'a jamais été moine lui-même (cf. p. 91 s.).

C) Cénobitisme intégral. — Le jour (5.10.1950) où le Saint Synode approuva le Règlement qui changea ensuite de titre, il prit aussi la décision, sur proposition du patriarche, de faire appliquer intégralement d'un coup l'art. 83 du Statut et d'abolir ainsi complètement l'idiorythmie en introduisant le système cénobitique. En conséquence, tous les biens meubles et immeubles qui se trouvaient dans les bâtiments des monastères comme propriété privée des moines et des moniales devint dès ce jour la propriété commune des monastères respectifs.

« La sollicitude patriarcale s'est dirigée aussi vers des habitants et les habitantes des monastères d'un âge plus avancé. Pour eux aussi il fallait faire quelque chose qui les tirerait du raidissement du passé et les ramènerait sur le chemin de l'esprit apostolique du sacrifice pour le Seigneur et pour l'Évangile » (BOR 1951, 492).

D) FORMATION DES CADRES : 1° *Écoles des chantres et Instituts théologiques.* — Outre cela la grande préoccupation restait évidemment la formation des cadres. Celle-ci fut prévue dans le Règlement n° 8, entré en vigueur le 1.9.1952 (p. 60). La première partie (art. 11-95 ; 290-294) concerne les six écoles de chantres ayant un cours de trois ans : à Curtea-de-Argeș, au monastère de Neamțu, à Cluj, Craiova, Caransebeș et Buzău (c'est-à-dire une par métropole et deux pour la métropole d'Oungro-Valachie) ; elles dépendent de l'évêque du lieu. Une des modifications qu'a subies le Règlement entre le premier vote du Saint-Synode et son approbation par le Ministère des Cultes est la diminution de ces écoles de 10 à 6 et la suppression de l'Institut théologique de Cluj qui figurait encore sur la liste en 1951/2. Les écoles de chantres supprimées sont celles de Suceava, Sibiu, Roman, Cozia, Galaţi et Oradea ; Cluj a pris la place de Sibiu et Neamţu celle de Roman.

La 3e partie du Règlement (art. 165-289 ; 297-305) régit les deux « Instituts théologiques de degré universitaire » de Bucarest et de Sibiu ; les cours y durent 4 ans. La théologie est divisée en 4 sections : biblique, historique, systématique et pratique. Les étudiants qui veulent obtenir les grades doivent vivre dans l'internat qui fait partie intégrante de l'Institut (art. 279 s.). L'art. 186 apporte une nouveauté pour le monde orthodoxe :

« Tous ceux qui sont nommés dans le corps professoral ou auxiliaire des Instituts théologiques de degré universitaire s'engageront par écrit qu'au maximum un an après la nomination ils entreront dans le clergé. Si à ce terme ils n'ont pas reçu l'ordination (hirotonia), ils seront supposés avoir démissionné de l'enseignement ». L'art. 177 le dit d'une façon positive : « Les membres du corps enseignant doivent être des clercs ordonnés (hirotoniți) ».

Le patriarche s'était déjà plaint que sous l'ancien régime la plupart des professeurs étaient laïcs, nommés par l'État et sans aucune dépendance de la hiérarchie, comme c'est le cas p. ex. en Grèce.

2° *Séminaires monastiques.* — Les *séminaires monastiques* font l'objet des dispositions de la 2e partie du Règlement (art. 96-164 ; 295 s.). En fait, il n'y en a que trois : un seul pour les moines à Neamţu et deux pour les moniales à Agapia (jud. de Neamţu) et à Hurezu (jud. de Vâlcea). Ces séminaires sont considérés comme des « écoles moyennes d'enseignement théologique » avec des cours pendant 4 ans (« Règle », art. 7 f). Les trois premières années les

manières d'enseignement coïncident avec celles des écoles des chantres. La 4e année est une année d'enseignement uniquement pratique. Les élèves qui ont choisi le métier de typographe resteront à la typographie du Centre métropolitain au monastère de Neamţu ; ceux qui se sont spécialisés dans la céramique, la peinture, la menuiserie, l'ébénisterie ou la sculpture iront travailler aux ateliers de l'Institut biblique et de Mission orthodoxe du monastère de Plumbuita près de Bucarest (8 heures de travail par jours). Ces séminaires dépendent du Saint-Synode auprès duquel fonctionne un Office de l'Enseignement pour la préparation du personnel ecclésiastique. Le programme complet des matières et le nombre des heures de cours pendant les trois premières années se trouve dans le Règlement : ce sont la Sainte Écriture, le Catéchisme, l'Histoire de l'Église universelle, de l'Église roumaine et des Roumains, la Liturgie théorique et pratique, le chant et la musique psaltique et liniaire, l'administration patriarcale, la comptabilité paroissiale, la Constitution et les lois de la RPR, des notions de psychologie et de philosophie et les arts et métiers, de même que deux heures par semaines pour le roumain, le russe et le français. Aux matières pratiques (c'est-à-dire aux métiers à apprendre) on consacre successivement 8, 5 et 5 heures par semaine pendant les trois ans. Tant pour les futurs chantres que pour les moines et les moniales, le sport est matière d'enseignement (et de pratique) obligatoire. En principe les professeurs doivent être des moines, mais on prévoit aussi des professeurs laïcs qui doivent habiter hors du monastère.

Le patriarche a exposé sans ambages aux élèves de ces séminaires le rôle qu'il voulait leur attribuer. Voici ce qu'il dit à Neamţu, le 15.10.1951 lors de l'ouverture des cours :

« Ce début d'année est l'occasion la plus propice d'un éclaircissement définitif sur le rôle des séminaires monastiques. Aussi je vais dire quelques paroles à propos. J'ai constaté que les absolvents du séminaire de cette année étaient mécontents du fait qu'on ait trop accentué la préparation pratique, et que, contrairement à leurs espoirs, ils n'ont pas pu bénéficier tous de l'inscription ultérieure à l'Institut théologique universitaire. A cause de cela, pour faire mieux comprendre le rôle des séminaires monastiques, je vais le comparer avec celui des écoles pédagogiques laïques. Comme celles-ci préparent les cadres didactiques des écoles élémentaires de tout le pays, de même aussi les séminaires monastiques sont des écoles techniques qui ont pour but de préparer les cadres didactiques, administratifs et directifs dans nos monastères. Car pour devenir un bon supérieur de monastère ou un bon conducteur catéchétique, il n'est pas nécessaire de suivre l'Institut théologique universitaire. Aussi on a restreint l'accès

à l'Institut pour les absolvents des séminaires monastiques, parce qu'on a besoin d'eux, surtout dans les monastères, dans l'œuvre de la direction et de relèvement des communautés monastiques. Les licenciés d'autrefois de nos facultés de théologie se distançaient beaucoup trop de la masse des gens des monastères ; chacun d'eux cherchait les situations personnelles les plus commodes auprès des cathédrales et des évêques, loin de leurs communautés. Je ne connais aucun parmi les licenciés d'autrefois qui soit retourné dans son monastère pour y travailler, ainsi qu'il convenait, pour l'utilité de ses frères. Ces licenciés se contentaient de chercher pour soi des positions parfois mineures, mais confortables, et de s'assurer le rang d'archimandrite. Qu'est-ce qui nous reste alors à faire ? Continuer à créer un pléthore d'intellectuels, sans aucun lien avec le monde des monastères, ou nous occuper de nos plus de 10.000 moines dont environ 6.500 à 7.000 ont besoin de compléter leurs études ? Dans le Statut d'organisation de l'EOR on a établi que personne ne peut recevoir la tonsure s'il n'a fait comme études au moins le cours élémentaire complet (cycle I-II) et s'il ne connaît un métier. Certainement on ne peut mettre un obstacle à personne pour l'entrée au monastère, même s'il est sans études ; c'est précisément pour cela qu'ont pris naissance dans les monastères les écoles catéchétiques. Toutes les communautés ont fait des préparatifs pour l'ouverture de ces écoles ; elles attendent encore les cadres. Ces cadres doivent se recruter parmi les absolvents des séminaires monastiques. Chaque absolvent doit être conscient qu'il est un vrai missionnaire, appelé à éclairer et relever le monde de nos monastères, d'après le don que Dieu lui a donné. Que pour cela ces missionnaires s'apprêtent à partir incontinent, alors qu'on les demandera, sans tenir compte des difficultés et du manque de confort pour accomplir leur mission sainte. Par le zèle et l'activité de ces futurs cadres monastiques nous espérons introduire un nouvel esprit vivifiant dans nos monastères de façon à ce que les moines redécouvrent la signification et le rôle des métiers pratiques. Les livres spirituels disent qu'il ne faut pas que le moine ait du temps libre : il doit toujours faire quelque chose. Le temps pendant lequel le moine n'est pas occupé est un temps consacré au diable. Dans nos monastères s'était acclimatée jusqu'aujourd'hui l'habitude de donner la plus grande importance aux travaux des champs. Le service de l'église se fait en hâte, mais le reste du temps est utilisé à l'exploitation de la terre. De cette façon les moines en arrivent à se préoccuper dans une mesure exagérée de leur propre personne matérielle et donnent trop peu d'importance aux travaux spirituels. Et avec tout cela les communautés des monastères ne réalisent pas même un bon état matériel. Pourquoi ? Parce qu'on ne peut pas servir deux Seigneurs. Les moines doivent s'occuper moins d'eux-mêmes et donner la preuve de plus d'esprit de sacrifice. Ceci est la mission de ceux qui se préparent ici. C'est pour cette mission que nous préparons nos absolvents et non pour l'université. Cela ne signifie pas pourtant que l'accès aux études supérieures est définitivement clos. Ceux qui seront trouvés vraiment dignes, qui se distingueront par une activité monastique spéciale

au temps de leur activité dans les monastères, seront envoyés aux Instituts théologiques universitaires et pour eux sera ouverte la voie même aux plus hauts degrés de l'Église. Vous, chers élèves, vous savez à quoi vous vous préparez. Il se pourrait que d'ici 2-3 ans, nous n'envoyions plus aucun absolvent en théologie, mais bien dans les monastères où on en a grand besoin. Travaillez, lisez, animez-vous et fortifiez-vous pour le travail qui vous attend. (BOR 1951, 388 s. : ce texte précède celui cité p. 66).

Le patriarche rejoint là encore notre confrère qui écrivit ici en 1937 :

« Plusieurs moines ont déjà achevé le cycle d'études moyennes au séminaire, et sont entrés à l'université. Ils seront destinés à être chefs des monastères... On peut se demander si ces moines ainsi formés ne glisseront pas insensiblement dans les rouages de l'administration ecclésiastique, où ils viendront augmenter le nombre des arrivistes aux places enviées, ou s'ils ne formeront pas dans l'Église orthodoxe, un groupe de moines actifs » (p. 257).

et le P. Bonteano, *Douleurs...* p. 97 :

« Là (à Sécou), j'ai pu voir ce que signifie la vie des pauvres moines orthodoxes : stagnation de toutes les manifestations spirituelles pour le bien. Ni école, ni conférence, pas même initiation à l'art, aucun désir de lire la *Vie des saints*. Les offices liturgiques de l'Église se font régulièrement, c'est le seul acte vivant de cette société de frères, et là même, manquait le vif élan vers Dieu. Tout le soin des moines de Sécou semblait n'être que l'administration, la conduite du monastère, les travaux agricoles, les forêts, les propriétés, l'argent et son emploi... »

Le 4.10.1953, lors de l'ouverture des cours au séminaire monastique (pour moniales), Sf. Filofteia à Hurezu, le patriarche a donné des nouvelles précisions sur le nombre des moines et moniales :

« Notre Église à environ sept mille moines et moniales.... Elle se trouve en tête de toutes les Églises chrétiennes pour ce qui concerne les grands monastères de moniales : le monastère d'Agapia compte 500 religieuses et celui de Văratec 480. Aussi notre Église a compris le devoir qu'elle a de s'occuper de ce grand nombre de moniales en leur communiquant la lumière des Saintes Écritures » (BOR 1953, 967).

10. La Règle monastique du patriarche.

A. Composition. — Nous pouvons passer maintenant au « *Règlement pour l'organisation et le fonctionnement administratif et disciplinaire des monastères* ». Il nous a réservé plusieurs surprises. Regardons sa composition générale en la comparant avec sa première

rédaction (A) que nous connaissons par le résumé du P. Soare dans BOR 1951, 200 s. ; ici et p. 492 il est dit qu'il fut approuvé par le Saint-Synode dans sa séance du 5.10.1950. La rédaction B a été approuvée par le Ministère des Cultes le 26.3.1953 ; dans le texte de l'approbation et au dernier art. (125) il est dit qu'il fut voté par le Saint-Synode le 25.2.1950. Le texte se trouve dans BOR 1953, 394-420. La décision du ministère des Cultes débute ainsi : « Vu l'adresse du Saint-Synode de l'EOR, nº 1616/953, enregistrée au Ministère des Cultes sous le nº 3816 du 5 mars 1953 ». Sauf indication contraire il y a identité entre les titres, les sous-titres et la numérotation des chapitres et des articles dans B et A.

B.	A.
I. Le Monastère (art. 1-9)	
II. La réception dans la vie monastique.	
a) les actes (10-11)	les normes
b) l'examen canonique (12-17)	(12-15)
c) la tonsure monastique (18-23)	
les degrés monastiques (24)	(16)
l'obéissance, le changement de monastère (25)	(17)
III. La conduite du monastère.	
a) le supérieur (stareţul) (26-37)	(18-29)
b) le chapitre (soborul) (38-39)	(30-31)
c) le conseil spirituel (40-41)	(32-34)
d) le conseil économique (42-48)	(35-41)
IV. Les occupations des moines.	(42-59)
a) la prière (49-56)	
b) le travail (57-63)	
V. La vie commune (64-78)	VIII. La discipline monastique (78-102)
VI. L'hospitalité et la réception des étrangers (79-86)	V. (60-66)
VII. La bibliothèque et le musée du monastère (87-95)	VII. La bibliothèque. (73-77)
VIII. Les organes de contrôle. (96-98)	IX. Les organes de contrôle et les instances disciplinaires pour les moines (103-112)
IX. Les instances judiciaires pour les moines.	
a) le supérieur et le conseil spirituel (99-100)	

b) le conseil judiciaire du monastère (101-102)	
c) le conseil judiciaire monastique éparchial (103-108)	
IX. *(sic)*. L'infirmerie (Infirmeria sau bolniţa). (109-114).	VI. (67-72)
X. Dispositions générales. (115-125)	X. Dispositions finales. (113-115)

Un simple regard sur ce tableau nous fait voir qu'il y a eu un remaniement assez considérable entre les dates du 25.2.1950 (ou 5.10.1950) et du 26.3.1953, jour où le Ministre des Cultes, M. P. Constantinescu-Iaşi, a visé deux exemplaires authentiques, un pour son Ministère et l'autre pour le Saint-Synode. C'est la troisième fois que nous constatons un remaniement entre le (premier) vote du Saint Synode et la publication. Le Saint-Synode a-t-il encore été consulté ? Ce remaniement pourrait être la cause de répétitions textuelles ; p. ex. art. 76 (1re moitié) = art. 119 (1re moitié) : sur les sorties des moines avec un permis spécifié ; sinon on est censé vagabond. Art. 77 *d* = art. 121 : les moines et les moniales exclus du monachisme et les faux moines qui portent l'habit seront signalés aux autorités de l'État et punis d'après les lois pénales en vigueur.

Le plus grand changement concerne le chap. V où *La vie commune* (15 art.) remplace le chap. VIII *La discipline monastique* (25 art.) « exposée en détail d'après les canons des saints Conciles et des saints Pères de l'Église orthodoxe » (BOR 1951, 201).

B. Appréciation. — Voici comment le Règlement est apprécié et caractérisé :

« Ce règlement basé sur les fondements des anciennes règles du monachisme et sur les canons postérieurs, situe la vie monastique dans le sein de la tradition, en lui ajoutant des normes entièrement nouvelles jaillies de la considération réaliste des besoins actuels de l'ordre monastique : aussi il peut être appelé en toute vérité, la *règle monastique (regula monastică)* du Patriarche Justinien, du nouveau fondateur de la vie monastique (Prof. Liviu Stan, BOR 1953, 515). De fait l'art. 125 (dernier) dit : « Ce Règlement a été composé par S. S. le Patriarche Justinien et voté par le Saint-Synode dans la séance du 25 février 1950 » (25e anniversaire de l'érection du patriarcat roumain). L'art. 86 du Statut avait prévu un Règlement à élaborer par le Saint-Synode.

Comme telle cette Règle est bien une nouveauté dans l'Église

orthodoxe à plusieurs points de vue. Elle vaut pour tous les monastères d'hommes et de femmes du pays. On peut y comparer peut-être l'*Appendice* (au Règlement ecclésiastique) *sur les règles du clergé et de l'état monastique* » du 23.2.1722 et la *Déclaration sur les moines* du 31.1.1724 de Pierre le Grand, dont le premier contient 61 articles et le second 29 (cf. I. Řezáč S. I., *De monachismo secundum recentiorem legislationem russicam* dans *Orientalia christiana analecta* 138, Rome, 1952, p. 19 s.). Les 97 articles du décret du Concile de Moscou du 13.9.1918 « sur les monastères et les moines » omettent plusieurs points importants (cf. ib. p. VI et p. 295-306 : texte latin du décret).

Dans le nouveau Règlement on a repris presque en entier la section du Statut (art. 74-86) qui concerne les monastères, avec quelques petites modifications. Voici la concordance des articles du Statut et du Règlement :

74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	109*b*	186	196
1	2	5	6	7	26	33	27	24	66	96	4	118.

Aux articles 33 et 66 du Règlement la référence n'est pas indiquée dans le texte. Deux articles ne sont pas repris : l'art. 84 du Statut stipulait que les monastères et leurs moyens matériels devaient venir au secours des besoins de l'éparchie et de toutes ses institutions, d'après des règles établies par l'assemblée éparchiale et l'évêque ; l'art. 85 disait que ces dispositions valaient pour les monastères d'hommes et de femmes.

Il va de soi que le point de départ de ces articles du *Statut* se trouve dans les articles 84-114 de *la Loi et du Statut* du 4.5.1925. La même remarque vaut pour notre Règlement présent.

Souvent on a repris les termes du Statut précédent de même que les institutions monastiques traditionnelles en Roumanie (cf. Plac. de Meester, *De Monachico Statu...* p. 451 : *Lex et Statutum Ecclesiae Orthodoxae Romenicae* avec toutes les références au texte et aux articles). D'autre part il semble qu'on ait voulu donner satisfaction à quelques vœux formulés p. ex. déjà en 1933 par l'archimandrite Theodosie Bonteanu dans *Viața Monahală* p. 151-155 : *Monahismul și Legea bisericească din* 1925 , pour une éventuelle révision :

1° en conférant aux skites la personnalité juridique (art. 4) non prévue par le Statut nouveau ;

2° en délimitant un peu l'autorité de l'évêque qui était autrefois absolue surtout pour la nomination, le transfert et la déposition des supérieur(e)s et des économes et aussi quant à l'usage des biens des monastères.

L'archimandrite qualifia la loi de 1925 de « tyrannique et despotique et cela dans notre temps d'excès de démocratie » (p. 151).

3° en instituant le conseil monastique de justice et en accordant le droit de défense à l'accusé dans toutes les instances ;

4° en instituant une gradation raisonnable des peines, l'expulsion du monachisme n'étant prévue que pour les cas extrêmement graves.

La grande innovation se trouve évidemment dans l'instruction élémentaire et monastique rendue obligatoire pour tous les candidat(e)s, moines et moniales qui ne l'ont pas encore reçue. L'art. 7 prescrit : *a)* des cours d'« *alfabetizare* » pour tous les âges (qui en ont besoin ; un étranger occidental ignorant les conditions locales aurait conseillé de mettre tout ce paragraphe à la fin dans les dispositions transitoires. L'analphabétisme parmi les moines et les moniales va-t-il durer aussi longtemps que le régime soviétique en Roumanie ?) *b)* des cours pour compléter l'instruction élémentaire dans les grands monastères (où il faut envoyer les habitants des petits) pour les moines qui n'ont pas encore 40 ans. Cet article dépasse encore les normes de l'art. 25 du Décret du gouvernement sur la réforme de l'enseignement (cf. p. 35), qui prescrit des cours de lecture d'une durée d'un à 2 ans pour tous les citoyens de 14 à 55 ans seulement. Mais s'il n'y avait que ceci qui nous rappelle les débuts de la révolution soviétique... ! Cette « Règle » a été spécifiée ensuite par les articles de la Décision sur les écoles monastiques (cf. p. 67 s.).

C. Citations de la Règle de saint Benoît. — Malgré le titre un peu civil par lequel ce document s'insère dans la longue série des « Règlements pour l'organisation et le fonctionnement de... », il s'en distingue nettement, surtout par les considérations ascétiques et doctrinales, spécialement aux chapitres IV-VI. Plusieurs textes sont empruntés à saint Basile, qui a été et reste, grâce à ses Règles, le véritable Père de l'ascétisme cénobitique byzantin. Il est nommé ou cité explicitement aux art. 13, 18, 50-52, 57, 62-64 et 68. En deuxième lieu viennent les textes empruntés à la Règle de saint Benoît qui n'est jamais nommée. Sa Règle a été publiée en roumain en 1929 dans le volume *Vechile Rînduelì ale vieţii monahale*, d'après l'édition russe de l'évêque Teofan (parue à Moscou en 1892), éd. du Monastère Dobruşa, p. 669-740. L'évêque Teofan avait traduit le texte latin d'après l'édition de la Patrologie latine, t. 66.

Nous ignorons si l'édition de *Rânduelile Monahale* de la typographie du séminaire monastique de Neamţu de 1951 est une réimpression du volume précédent et si la Règle de saint Benoît y figure encore (BOR 1952, 467 et 476).

Grâce à l'édition roumaine la vérification des citations était facile. Nous aurions préféré donner les textes en roumain, mais pour nos lecteurs nous userons de la traduction de dom Ph. Schmitz : les italiques indiquent les textes cités dans la Règle du patriarche Justinien. Si l'édition de Dobruşa s'écarte parfois un peu du texte de saint Benoît (il s'agit déjà d'une double traduction), nous la suivons quand même parce que c'est elle qui est citée par le patriarche.

ART. 11. Le supérieur (la supérieure) s'il trouve la demande (du postulant) en règle, confiera le nouveau venu aux soins d'un conseiller (d'une conseillère) du Conseil spirituel et le mettra dans les obédiences du monastère *pour novices,* étant donné — d'après l'expression *de l'Apôtre* (1 Jean 4, 1), — *qu'il faut que nous éprouvions les esprits pour discerner s'ils sont de Dieu* (RB ch. 58 : De la manière de recevoir les frères. *Rîndueli* p. 725.

ART. 13. ... Le conseiller est obligé de *surveiller le novice très attentivement, afin d'examiner s'il cherche vraiment Dieu, s'il a du zèle pour l'œuvre de Dieu (prière), l'obéissance et les humiliations : on lui fera connaître toutes les choses dures et âpres par lesquelles on va à Dieu.* RB ib. ; *Rîndueli* ib.

ART. 45. a) ... L'économe accomplira ses obligations autant que possible *sans contrister les frères ; qu'il cherche à veiller à la garde de son âme se souvenant toujours de cette parole de l'Apôtre* : « *Celui qui aura bien administré, s'acquiert un rang élevé* » (1 Tim., 3, 13). *Il prendra un soin tout particulier des malades* et des vieux, *dans la conviction qu'au jour du jugement il devra rendre compte s'il s'est conduit vis-à-vis d'eux avec injustice et sans pitié. Il regardera tous les meubles et tous les biens du monastère comme quelque chose de saint ; qu'il ne tienne rien pour négligeable ; qu'il ne soit ni avare, ni prodigue, ni dissipateur des biens du monastère ; il fera plutôt toutes choses avec* intelligence donnant à chacun d'après son besoin. ... *Si la communauté est nombreuse on lui donnera des aides afin que, assisté par eux, il puisse remplir sa charge l'âme en paix.* RB chap. 31 : Quel doit être le cellérier du monastère. *Rîndueli* p. 704 s.

ART. 65. Les moines... doivent montre leur charité pour la communauté... ; bref gardant sans s'en écarter, l'humilité, *la fraternité spirituelle et ce bon zèle qui éloigne des vices et conduit à Dieu.* « *Ce zèle spécialemen avec la plus grande charité qu'il rendront chastement les uns aux autres ; ayant la crainte de Dieu ils auront pour leur* supérieur *une dilection humble et sincère et ne préféreront absolument rien au Christ lequel daigne nous conduire tous ensemble à la vie éternelle* ». RB chap. 72 : Du bon zèle que doivent avoir les moines. *Rîndueli* p. 739. — Les guillemets se trouvent dans le texte.

ART. 80. Chaque monastère doit arranger avec tout le soin la maison

et tout ce qu'il faut pour le repos et les repas des *étrangers qu'il faut recevoir comme le Christ lui-même, car Lui, il dira un jour* : « *J'ai été étranger et vous m'avez reçu...* ». Pour prendre soin de *la maison des hôtes* on désignera un arhondar, un moine *rempli de la crainte de Dieu qui y surveillera tout, veillant à ce* que tout y soit propre et en bon ordre et *que toute la maison soit* entretenue *comme une maison de Dieu.*

ART. 81. ...Dès qu'un étranger est arrivé au monastère, *les frères désignés* pour cela *se hâteront au devant de lui avec toute la joie* et, autant qu'il est possible, les étrangers seront conduits d'abord à l'église pour *la prière*, ensuite on les soignera avec tout ce qui est nécessaire.

ART. 82. ...les habitants du monastère *n'ont pas la permission d'aller à la rencontre des hôtes et de parler avec eux* sans la bénédiction du supérieur. RB. chap. 53 : De la réception des hôtes. *Rîndueli* p. 720-722.

Il y a d'autres dispositions du Règlement qui rappellent le texte de saint Benoît, sans qu'il y ait stricte concordance verbale ; p. ex., l'art. 51 commence : Comme l'a ordonné le Psalmiste : « Sept fois le jour je vous ai loué, Seigneur », ces sept *louanges* (terme usité en roumain) du jour, les moines aussi doivent les offrir à Dieu par leurs prières et chants communs ; personne ne peut y manquer si ce n'est que quand on est malade ». Ceci rappelle le début presque identique du chap. 16 de la RB : *Comment célébrer les divins offices le jour.* — Encore l'art. 75. « La table des moines doit toujours être accompagnée des règles exposées par les saints Pères... A celui-ci (lecteur) il est permis de manger avant le repas et de prendre un verre de vin pour se fortifier ». RB chap. 38 : *Du lecteur semainier.* « La lecture ne doit jamais manquer à la table des frères... Le lecteur semainier prendra le « mixte » avant de commencer la lecture, à cause de la sainte Communion et de peur que le jeûne ne lui soit pénible ».

Ce n'est pas la première fois qu'un auteur d'une Règle monastique byzantine fait des emprunts à celle de saint Benoît qui lui-même n'avait fait qu'adapter et codifier les Règles monastiques orientales. Vers les années 965-971, saint Athanase l'Athonite, le fondateur de la Grande Lavra prit des passages des chapitres 57 et 66 de la Règle bénédictine dans son *Hypotypose*, un coutumier pour son monastère (Cf. H. G. BECK, *Die Benediktiner Regel auf dem Athos*, dans *Byzantinische Zeitschrift* 1951, 21-24 et dom Julien LEROY, *Saint Athanase l'Athonite et la Règle de saint Benoît*, dans *Revue d'ascétique et de mystique* 1953, 108-122 ; cf. *Irénikon* 1953, 401 s.).

Deux autres Pères sont cités explicitement : saint Jérôme, à l'art. 58 : « Que le diable te trouve toujours au travail » (*Ad Rusti-*

cum monachum, PL 22, 1178) et saint Théodore Studite à l'art. 62 : « Sanctifiez vos mains avec le service qu'on vous a donné, afin que vous offriez à Dieu un sacrifice bien agréé, car vraiment vous êtes un sacrifice ».

D. PARTICULARITÉS. — Signalons maintenant quelques particularités du Règlement. On a conservé la distinction entre monastères éparchiaux et stravropigiaques, dépendant directement du patriarche (art. 2). Le Statut ne prévoyait pas cette distinction. — Le candidat reste trois mois au monastère avant de devenir frère, s'il a achevé l'école élémentaire (art. 12). Le noviciat comprend deux stades : la première période d'épreuve peut varier d'un à trois ans suivant le degré d'instruction acquise ou à acquérir ; ensuite il devient rasophore (reçoit l'habit monastique) et doit apprendre un métier dans une « école monastique » pendant trois ans. Ceci vaut également pour ceux qui ont achevé (avant l'entrée au monastère) les cours d'une école moyenne ou de l'université. C'est l'évêque ou son exarque (visiteur diocésain des monastères) qui fait la tonsure monastique et donne le nouveau nom après cette deuxième période (art. 10-22). Le supérieur (stareț) est désigné par l'évêque parmi les trois candidats élus par le sobor (communauté) formé des moines, des frères rasofores et des frères qui ont achevé l'école monastique (art. 31 et 32). Les compétences du sobor sont très nombreuses (art. 39). L'autorité du stareț est assez limitée. Parmi ses obligations il y a à l'art. 36 *d*) :

« Qu'il ne se distingue pas des autres par l'habillement, par une table spéciale ou autres distinctions extérieures, mais qu'il porte un vêtement de même espèce que les autres moines, d'après les anciennes traditions monastiques et qu'il s'assoie à la même table avec tout le monde, en dehors de cas de maladie ou de quelques occupations importantes ». En plus des cours missionnaires et spirituels aux jours de fête, il doit faire une instruction monastique au moins une fois par mois à toute la communauté (art. 36 c).

On rappelle deux fois que l'évêque est le conducteur suprême des monastères et des skites, tandis que le stareț en est le conducteur immédiat (art. 2 et 26), et le président du *sobor* (art. 38). Le supérieur est assisté de trois conseils : spirituel, économique et judiciaire. Ce dernier est nouveau dans le droit monastique roumain. Tous les membres des trois conseils sont élus par le sobor et approuvés par l'évêque. Seuls les absolvents des séminaires monastiques peuvent être élus par le sobor, sur proposition du conseil spirituel, pour être

ordonnés diacres ou prêtres (art. 39). Les membres du conseil spirituel (3 à 6) ont chacun une partie de la communauté sous leur direction et chaque année ils dirigeront une autre partie pour pouvoir ainsi connaître tous les frères (art. 40 s.). Le conseil économique est formé du stareț, de l'économe, du caissier, de l'ecclésiarque et de l'arhondar (hôtelier). D'autres officiers sont l'higoumène (l'aide du stareț dans les communautés de plus de 20 moines) chargé de l'ordre et de la discipline (art. 42), le réfectorier, le bibliothécaire et le secrétaire (art. 48).

E. Prière et travail. — Comme il convient, c'est le paragraphe sur la prière qui est le plus long (plus de trois pages).

« Comme quelqu'un qui s'est décidé avec tout le zèle possible de vivre pour la gloire de Dieu et de Son Fils, le moine doit être avant tout un homme rempli d'amour pour la prière, « puisque ce n'est pas l'habit, mais la prière qui fait le moine » (art. 50).

Elle est inséparable du travail. L'*Ora et labora* se rencontre presque à chaque ligne dans les articles 49-63.

Il se trouve déjà dans la définition d'un monastère à l'art. 1 :

« Le monastère ou le skite est un établissement spirituel de prière et de travail, dans lequel vit une communauté de moines ou de moniales qui ont promis solennellement de passer leur vie dans la continence, la pauvreté et l'obéissance inconditionnée sous la conduite d'un directeur (directrice) délégués par l'hiérarque canonique. »

A l'art. 51 on indique le symbolisme monastique, traditionnel depuis saint Basile et saint Jean Cassien, pour les différentes heures de prières de la nuit et du jour, mais on n'en tient guère compte dans l'application. Voici l'ordre du jour tel qu'il ressort des art. 51 et 63 :

« Office du matin » de 6-8 h., c'est-à-dire : Tierce, Sexte, Liturgie (sinon Typika). Déjeûner à 8 h. Travail dans les ateliers ou dans les autres obédiences de 9-13 et de 14-18 h., « chaque jour huit heures ». Dîner à 13 h. et souper à 18 h. « Office du soir » de 18,30-21,30, c'est-à-dire : None, Vêpres, Complies, Mésonyktikon, Orthros et Prime.

Nous avons déjà vu que les élèves des écoles monastiques sont dispensés de l'Office du soir. Comme on le voit, c'est le système du blocage, traditionnel aujourd'hui chez les byzantins, ou de l'anticipation aussi traditionnelle chez les latins. Tous aiment saluer la lumière du jour qui se lève ou qui s'est déjà levé, ou chanter « Gloire à Toi qui nous a montré la lumière » du soleil levant à 21 heures, ou

plusieurs heures déjà avant le coucher du soleil, « par privilège ». Et puis, on salue la « lumière du Christ » (aux Vêpres des Présanctifiés du Carême) ou le « Lumen Christi » de la Nuit pascale, qui doit « illuminer tous » dans le Cierge allumé (qui vient remplacer le soleil couché) à 11 heures du matin ou encore plus tôt. A quoi sert-il de rappeler ces heures sanctifiées par le Christ, les apôtres et les prophètes et à sanctifier par ceux qui veulent vivre une vie apostolique et prophétique ? On regrettera que le patriarche n'ait pas mis ces Heures un peu à leur place sans pour cela devoir déranger le nombre sacré des huit heures de travail. — La Règle insiste aussi sur l'observation de la *Pravila* monastique en cellule, c'est-à-dire des prières et métanies que le moine y doit accomplir chaque jour (art. 36 *b* et 50).

L'art. 55 dit : « Les moines sont obligés, d'après l'ordre des Saints Pères de renouveler en soi chaque jour leur charité et leur zèle pour le salut en s'appliquant attentivement à la lecture des divines Écritures et du Patérikon » (Vies et Sentences des Pères). — Il nous semble qu'on ait laissé peu de place pour cette *lectio divina*, si ce n'est les dimanches et les jours de fête. Toutefois on dit à l'art. 62 :

« Le stareţ et les (pères) spirituels du monastère auront soin que tant le travail commun que celui fait en cellule serve au perfectionnement spirituel des moines en organisant le travail de cette manière à ce que l'œuvre puisse se faire avec la prière. Il faut savoir que toute peine pour les choses de dehors qui n'est pas pénétrée de la prière devient un véritable danger et même une chute du salut. On veillera donc que le travail ne devienne d'aucune façon un empêchement dans le chemin du travail principal qui est la sanctification du moine. Tout travail doit être sanctifié par l'esprit de prière, d'après la parole de saint Théodore Studite (cf. p. 79).

Relevons aussi quelques textes qui nous ont frappé par leur contenu. L'art. 51,8 :

« Il faut savoir que, comme il y a un Saint des Saints, un cantique des cantiques, ainsi il y a dans l'économie de la grâce aussi une louange des louanges. Cette couronne de toutes les louanges de l'Église est la sainte et divine Liturgie. . . . . . .

Dans leur travail mystique de transformation de la nature et de divinisation, les moines doivent spécialement prendre tous part au chant commun en faisant le sacrifice du vieil homme et de ses désirs en même temps (que se fait) la perforation non sanglante de l'Agneau (allusion au rite symbolique à la Proskomidi) et en renforçant le nouvel homme avec la nourriture divine, dont le Seigneur lui-même a dit : « Si vous ne mangez pas... » (Jean 6, 53).

A l'art. 52, après avoir recommandé de faire les prières de louange de Dieu, dont le but est l'union avec Lui, avec intelligence, patience et indulgence, on dit :

d) « Accompagnons les lectures d'un esprit de prière, en confiance, cherchant autant que possible, avec un mouvement ininterrompu de l'âme et un éveil aiguisé de l'esprit, d'entrer dans l'esprit de prière de l'Église, c'est-à-dire dans l'opération spirituelle de ses offices et dans leurs grands sentiments vivants et profonds d'adoration et d'humilité, de reconnaissance et de demande, de désir de Dieu et de crainte, de repentir et d'expiation, de soumission et de confiance, de lutte et de sacrifice, de don et de charité, de façon à ce que nous puissions faire de la prière de l'Église notre prière.

e) Avec l'amour de la prière pour aider, sauver et améliorer sa vie propre, le moine doit unir toujours autant que ses puissances le permettent, d'après l'exemple des Saints, l'amour de la prière pour l'utilité et le salut de tous les hommes. Il faut savoir que le moine se trouve tout le temps plus près de Dieu afin qu'il puisse accomplir le devoir de la prière aussi pour les hommes qui n'ont pas autant de temps pour cela que lui, de même pour ceux qui ne savent, ne veulent ou ne peuvent pas prier, et spécialement pour ceux qui n'ont jamais prié, puisque c est sa vocation qu'il devienne un homme de prière, et son apostolat est, en premier lieu, un apostolat de prière. Le moine est comme un cierge de prière, toujours allumé, au milieu du peuple et sa prière est sa première bonne action qu'il doit accomplir par amour pour ses frères, les hommes du monde ».

L'art. 53 *b*) : « ... On fera, avec le même but de nourrir l'âme et de l'exciter à une vie sainte, à côté de la communion la plus fréquente possible à la nourriture divine des Mystères du Christ [1], une exhortation spirituelle dans chaque monastère, au moins chaque dimanche, à toute la communauté ». Plus loin on spécifie que les Pères qui officient à l'autel et ceux qui prennent une part active à tous les offices de la semaine

1. La question de la communion fréquente semble être devenue actuelle en Roumanie par le fait du monastère de Vladimireşti où les moniales communient tous les jours. Un évêque a demandé l'avis sur ce sujet à l'archimandrite Ilie Cleopa du monastère de Slatina. Cet avis qui traite aussi des apparitions qui auraient eu lieu chez les mêmes moniales est publié dans *Studi Teologice* 5 (1953) 429-443 sous le titre : *La vie religieuse dans quelques monastère de l'Église roumaine orthodoxe. Les constatations et les exhortations d'un humble moine et père spirituel expérimenté.* L'A. qui a été père spirituel à Vl. prend la défense des moniales. Le même n° (p. 382-406) contient aussi un article du prof. P. VINTILESCU : *La sainte communion dans la spiritualité chrétienne. Communion fréquente ou rare ?* Il aurait pu citer aussi S. SALAVILLE, *Messe et communion fréquente d'après les Typika monastiques byzantins du Xe au XIVe siècle,* dans *Orientalia christiana periodica* 13 (1947) 282-298 et E. HERMAN, *Die häufige und tägliche Kommunion in den byzantinischen Klöstern,* dans *Mémorial Louis Petit.* Bucarest 1948, p. 203-217.

sans y manquer et sans refuser jamais une obédience, et qui désirent communier le dimanche doivent se confesser une fois par semaine ; les autres pères et frères au moins une fois par mois sous peine d'être « canonisés », c'est-à-dire de recevoir une punition canonique ».

La prière de Jésus est recommandée deux fois, à l'art. 17 au rasofore pendant qu'il est à l'école monastique :

« Qu'il observe la *pravila* de l'Église et les sept louanges, la vie de communauté, l'humilité, le silence, le comportement modeste et respectueux et surtout qu'il ait tout le temps la prière de Jésus dans la bouche, dans l'esprit et dans l'âme en s'obligeant à unir le travail à la prière ». A la fin du paragraphe sur le travail, on la recommande à tous en disant que la tradition du monachisme oriental ordonne deux choses, la prière officielle en commun avant le travail journalier, et le métier spirituel de tenir l'esprit de prière en éveil pendant tout le temps du travail, soit par des lectures saintes faites pendant ce temps par des prêtres, des pères spirituels, soit en pensant au contenu de certaines parties de l'Écriture apprises par cœur, comme le faisaient les Pères d'Égypte, soit en exécutant en commun divers chants, hymnes, tropaires etc., soit en renouvelant continuellement notre pensée intérieure que nous faisons cette peine pour Dieu, comme l'ordonne saint Basile, soit finalement en ayant tout le temps dans l'esprit, la bouche et l'âme la prière : « Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, ayez pitié de moi pécheur » (art. 63 b) [1].

1. C'est ici le moment de rappeler le nom d'un autre réformateur de la vie monastique en Roumanie, le stareţ Paisie Veličkovskij, successivement supérieur du skite de St. Élie à l'Athos, des monastères de Dragomirna et de Secul et de la Laure de Neamţu en Roumanie († 15.11.1794). Arrivé avec sa communauté de l'Athos à Dragomirna en Bucovine en 1763, il composa pour elle un Règlement en 18 paragraphes ; il le fit approuver par le métropolite Gavriil de Suceava (S. Cetfericov, *Paisie, stareţul mânăstirii Neamţului din Moldova. Viaţa, învăţătura şi influenţa lui asupra Bisericii Ortodoxe.* Trad. de l'évêque Nicodem, stareţ du monastère de Neamţu, dans sa collection *Seminţe evangelice pentru ogorul Domnului*, vol. IX. Neamţu 1933, p. 256-269). Ce règlement manque dans l'éd. russe plus courte : S. Četverikov, *Moldavskij starec schiarchimandrit Paisij Veličkovskij. Ego žisnj, trudy i vlijanie na pravoslanoe monašestvo.* 2 fasc., Petseri 1938, employée par le R. P. Ivan Kologrivof, *Essai...* p. 379-397 : *Paissij Velitchkovskij et les débuts du renouveau mystique.*
Paisie dit qu'il résume la sainte Écriture, les Règles de saint Basile et d'autres Pères. « Cette Règle n'est pas nouvelle, mais tout à fait la même que nous avons eu auparavant à la sainte Montagne » (p. 256). Quoique l'esprit de cette Règle et de celle du patriarche est très apparenté, nous n'y avons pu y relever aucune citation textuelle. Il y a la même insistance sur la vie commune, la pauvreté, le travail manuel, la prière etc. Paisie eut à défendre aussi « la prière divine de Jésus ». Il écrivit dans ce but un opuscule ou longue lettre en 6 chapitres ; cf. Cerfericov, p. 336-380 ; éd. russe

On inculque, avec une particulière insistance, la vie commune, une union d'esprit et un lien de charité entre les frères au nom du Christ ; d'après saint Basile, c'est l'œuvre par excellence de toute l'économie de l'incarnation du Sauveur qu'ils fassent la paix entre les hommes et qu'ils leur apprennent à s'aimer les uns les autres (art. 64). « La mendicité est défendue aux moines sous n'importe quelle forme » (art. 77 *c*), et après chaque sortie du monastère, soit pour un voyage, soit pour une obédience, le moine doit se confesser chez son père spirituel (art. 78).

Le premier article sur le TRAVAIL (57) commence ainsi :

« De même que le monastère est un établissement organisé de piété, ainsi il est aussi un établissement de travail organisé dans l'esprit du Sauveur, étant donné que la vie de piété ne permet pas de devenir une occasion de paresse.

a) « Est-il donc encore nécessaire que nous montrions quel grand mal est le désœuvrement ? », dit saint Basile le Grand —, « quand l'Apôtre nous enseigne clairement : « Celui qui ne travaille pas, ne doit pas manger non plus » (1 Thess., 3, 10). Comme on le sait, cette parole inspirée est entrée aussi dans la Constitution de l'URSS de 1936, art. 12 précédée de « selon le principe », et dans la nouvelle Constitution de la RPR, art. 15. La citation de saint Basile est prise aux *Rînduelі* p. 413.

Notons aussi, après la recommandation des jeûnes établis par l'Église : « mais la nourriture doit être saine, propre et préparée d'après les règles établies par les saints Pères et le Typikon de l'Église » (art. 74).

On voit paraître dans les *Studi Teologice* des articles qui sont en rapport avec les nouvelles directions et tendances, ainsi p. ex. (1953) 495-512, celui de Ioasaf POPA, *Le travail manuel des moines, d'après le traité « De opere monachorum » du bienheureux Augustin.* Concilier la vie monastique actuelle avec les exigences et les forces physiques des gens d'études, tel était le problème qui se posait surtout il y a vingt ans. La plupart des hommes d'avant-garde souhaitaient alors déjà la fondation d'un monastère particulier où l'on pourrait s'arranger et d'où sortirait un essaim capable de relever les autres (cf. *Irénikon* 1935, 279). Le patriarche est en

fasc. II, 101-125 ; *Irénikon* 1947, 405). C'est depuis le *stareț* Paisie (= *γέρων*, supérieur ou père spirituel ; cf. de MEESTER, *De Monachico Statu*, p. 440 s.) qu'on a commencé à parler du starčestvo et du *Starzentum*.

train de réaliser cette réforme sur une plus vaste échelle tout en partant d'un monastère unique pour les hommes (Neamțu). Que l'application des nouvelles mesures ne va pas sans heurts, on peut le conclure des actes du St-Synode. L'évêque Teofil de Roman et de Husi ayant accompli des tonsures monastiques de personnes qui n'avaient pas accompli les 7 classes élémentaires, ses tonsures furent d'abord annulées, puis de nouveau reconnues exceptionnellement, mais « pour la dernière fois on rappelait aux évêques que toute tonsure monastique faite sans l'accomplissement des conditions du Statut seraient annulées et les évêques qui l'accomplissaient ou l'approuvaient, seraient punis » (session du 17.6.1952 ; BOR 1952, 439 s.).

La question du travail des moines est devenue actuelle aussi en Occident ; la réadaptation des religieuses n'en est qu'un aspect. D. de GRUNNE, *Monachisme et romantisme*, dans *Esprit et Vie*, 1 (Maredsous 1948) 23-33 envisagea comme solutions la possibilité du monastère-usine, du monastère-école (moyenne), du monastère-ferme (Trappistes) ou des monastères-ateliers d'art :

« où les moines seraient occupés à des travaux d'orfèvrerie, de ferronnerie, de poterie, de sculpture ou de tapisserie… ; les moines seraient recrutés en partie dans le monde ouvrier, … le sacerdoce serait limité et… les offices seraient dans la langue courante… ; les ateliers d'art seraient plutôt limités à des petites communautés de 30 à 60. Elles pourraient s'adjoindre une école d'art, dont les professeurs seraient des moines, ce qui hausserait aussitôt le niveau culturel… Dans ces conditions, le monastère pourrait même devenir un foyer de culture plus puissant que nos abbayes actuelles, parce que le rayonnement spirituel et intellectuel serait doublé d'un rayonnement social qui n'existe pas aujourd'hui » (p. 31 s.).

C'est précisément à cela qu'a été amené le patriarche Justinien, tant par les circonstances historiques et locales que par ses idées socialistes. L'art populaire traditionnel a toujours été fort cultivé en Roumanie ; le patriarche put l'appeler à juste titre « la carte de visite de notre peuple chez les autres peuples » (BOR 1951, 152). Évidemment les moines orthodoxes roumains n'ont pas à se défaire d'un « romantisme monastique néo-médiéval ».

F. AUTRES POINTS. — D'après l'ancienne et constante tradition orientale, l'hôte peut rester au maximum trois jours dans le monastère (art. 79). C'est ce que disait déjà au XIe siècle le moine Nicon de la Montagne Noire près d'Antioche dans son Typikon (cf. aussi Plac. de MEESTER, *De Monachico Statu*, p. 172). On ne peut qu'admirer la sagesse de l'art. 86 :

« Il est absolument interdit aux visiteurs de se distraire dans le monastère avec des instruments de musique de n'importe quelle espèce ou de s'adonner à des jeux, ainsi que de troubler le calme du monastère par des conversations bruyantes, mais au contraire, les visiteurs sont obligés pendant leur séjour dans le monastère de se comporter pieusement et de prendre part aux offices divins et spécialement à la Ste Liturgie ».

Le Règlement prévoit trois ou même quatre tribunaux successifs : 1) le supérieur avec son conseil spirituel qui applique des punitions pour lesquelles il faut dresser un procès-verbal ; 2) le conseil de justice du monastère dont les décisions doivent être approuvées par l'évêque ; 3) le consistoire monastique éparchial et finalement, pour les recours, 4) le consistoire monastique central. Pour les trois premières instances tous les délits sont énumérés.

Les malades ne sont pas oubliés :

« Un logement propre, bien aéré, chauffé et éclairé, du linge changé souvent, une nourriture saine et bien préparée, de la vaisselle propre et bien entretenue, des médicaments cherchés et donnés à temps par leur médecin, ce sont des nécessités de premier ordre pour une maison d'infirmes et de malades dans un monastère » (art. 111).

« Ce Règlement sera lu au réfectoire au début de chaque mois, toujours sans interruption, afin qu'il puisse être connu de tous dans tous ces détails. Pour tous les cas non prévus par ce Règlement, le stareţ (la stareţa) demandera des solutions et éclaircissements à l'évêque de l'éparchie » (art. 123). Avec son approbation, le monastère peut se charger aussi des besoins spirituels des fidèles des environs (art. 9).

G. Réalisations. — Quant aux réalisations, le patriarche lui-même se glorifiait à Moscou en juillet 1951 que déjà plus de 60 coopératives d'art et de métiers avaient été fondées par lui ; plus de 3.000 moines et moniales y travaillaient (BOR 1951, 287 et *Irénikon* 1952, 289 où il faut corriger les chiffres). Comme on le sait, depuis 1946, les monastères en URSS existent également sous forme de corporations à l'instar des kolchoz (cf. *Irénikon* 1947, 213). Aussi le patriarche méritait-il les remerciements de M. G. Karpov, le président de la Commission des Affaires ecclesiastiques, « pour l'apport que faisait l'Église orthodoxe roumaine dans le travail pour la construction du socialisme dans la RPR » (BOR 1951, 286).

La Société Romàno-Export conclut, pour le Ministère du Commerce Extérieur, des contrats avec les grands centres monastiques qui groupent plusieurs monastères à la fois ; ainsi p. ex. avec le centre Bistriţa pour les monastères Bistriţa, Hurezu, Sărăcineşti, Surpatele, Bascovele et Dintr'un Lemn pour la livraison de tapis et de

costumes nationaux. Le fait de travailler sous la forme de coopératives légales leur procure tous les avantages financiers et de commande et les débouchés indispensables. Le supérieur (ou la Supérieure) devient alors président(e) de coopérative, comme, en Belgique, il est président d'une A. S. B. L. ou d'une S. P. R. L. Les ateliers les plus importants se trouvent attachés au patriarcat lui-même dans les monastères Antim, Plumbuita et Ţigăneşti (moniales) dans le cadre de l'Institut biblique et de mission orthodoxe. Le patriarche y a centralisé en outre l'administration patriarcale et fondu 5 instituts en un au palais du St Synode et dans les bâtiments des monastères susdits. Le supérieur de cette communauté patriarcale est le vicaire patriarcal, l'évêque Antim (Nica) de Târgovişte (BOR 1951, 151 s. et 518 ss. ; 1953, 89-91).

11. L'art ecclésiastique.

L'activité législative et réformatrice du nouveau patriarche s'est encore étendue à deux autres domaines que nous devons mentionner pour être complet et aussi parce que ces faits intéresseront nos lecteurs : à l'art ecclésiastique et à la canonisation des saints.

Le 24.7.1950 il a institué, dans le cadre de l'administration patriarcale, une Commission de peinture ecclésiastique « pour vérifier la technique et la puissance de création artistique des peintres d'églises et d'icones, avec le but de conserver l'unité dogmatique et artistique dans le pays entier dans les problèmes de peinture religieuse ». Tout travail de peinture ecclésiastique se fait maintenant sous la surveillance du patriarcat et tous les peintres doivent passer un examen devant cette commission. Une école de peinture a été ouverte auprès de l'Institut biblique et de mission orthodoxe ; les cours pratiques (5 mois) se donnent sur un chantier, p. ex. au monastère de Ciorogârla ou à l'église de Pipirig (rayon de Târgu-Neamţ) et sont combinés avec un mois de cours théorique à Bucarest. BOR, depuis 1951, a publié les noms de tous les peintres approuvés par la Commission avec leur spécialité, qualificatif et adresse (1951, 62-65 ; 399-408 ; 520).

12. Canonisation de saints.

Dans une lettre du 16.12.1949, le patriarche Alexis de Moscou avait demandé au patriarche Justinien de lui fournir une liste des saints canonisés par l'Église orthodoxe roumaine depuis le début,

« avec l'indication de l'année de leur glorification, du jour de leur mémoire et du tropaire composé en leur honneur ». La réponse, non seulement en paroles, mais en actes, ne se fit pas attendre longtemps.

« Un acte d'importance singulière qui a été accompli pour la première fois dans notre Église en l'année 1950, est la canonisation de saints du peuple roumain. Par un sentiment de modestie extrême, notre Église orthodoxe roumaine n'a pas procédé jusqu'ici à leur canonisation de façon officielle »[1]. De fait, le 28.2.1950 le St Synode a étendu à toute l'Église roumaine le culte des saints suivants qui étaient déjà vénérés localement par la piété des fidèles :

1. S. Jean le Nouveau de Suceava (2 juin) dont les reliques transportées par Alexandre le Bon, Seigneur de Moldavie, se trouvent à Suceava dans l'église dédiée à lui ; originaire de Trébizonde ;
2. S[e] Mère Paraschéva (14 octobre) ; reliques dans la cathédrale de Iaşi où les a apportées Vasile Lupu en 1641 ;
3. S[e] Martyre Filofteia d'Argeş (7 décembre) ; reliques dans la cathédrale de l'évêché de Râmnic et Argeş ;
4. S. Grégoire le Décapolite (20 novembre) ; reliques au monastère de Bistriţa (jud. Vâlcea) ;
5. S. Dimitrie le Nouveau, dit Basarabov (d'après son lieu de naissance en Bulgarie ; 27 octobre) ; reliques dans la cathédrale patriarcale de Bucarest, depuis 1769, grâce au général russe Saltykov ;
6. S. Nicodim le Sanctifié (26 décembre, de Prilep ; moine à l'Athos, familier du prince Lazar de Serbie († 1389),fonda plusieurs monastère en Roumanie parmi lesquels Tismana où se trouve une partie de ses reliques († 1406) ;
7. S. Ioan d'Olténie (roumain martyrisé par les Turcs ; 12 mai ; vénéré chez les grecs et appelé par eux Jean le Valaque).

En même temps le St Synode approuva le culte local pour les saints suivants : les métropolites Ilie Iorest (1640-1643) et Sava Brancovici (1656-9, 1661-1679) de Transilvanie (24 avril), les moines Visarion Sarai de l'Ardeal, Sofronie (de Cioara), le paysan Nicolae Oprea de l'Ardeal (31 octobre), tous comme confesseurs ; l'évêque Calinic de Râmnicul Vâlcii, auparavant stareţ à Cernica (11 avril) ; les moines Ioan de Râşca (Moldavie) et Iosif le Nouveau de Partoş (Banat) dont le jour de fête n'est pas indiqué. Dans sa séance du

1. C'est aussi l'explication que donne M. George Racoveanu, *Die Rumänische Orthodoxie*, dans *Ostkirchliche Studien* 2 (1953) 173 : « Gerade in der Tiefe seiner (des rumänischen Volkes) Vorstellung von der Heiligkeit liegt die Erklärung für seine Demut, nicht einmal in Gedanken an die Möglichkeit einer Heiligsprechung eines aus seiner Mitte zu rühren ». L'A. ignorait encore les nouvelles canonisations.

12.11.1951 le St Synode a approuvé tout ce qui regardait la forme et le typikon du culte des nouveaux saints en Ardeal. On prévoit encore la canonisation d'autres saints dont les cas sont à l'examen (BOR 1951, 490 s.).

Une autre raison avancée pour procéder aux canonisations est formulée ainsi par le prof. Teodor M. Popescu dans son article : *La signification de la canonisation des saints roumains* (BOR 1953), 493-502. « Il est d'autant plus juste et nécessaire de souligner ce mérite de notre peuple et de l'Orthodoxie, que l'Église orthodoxe est proposée par les catholiques-romains et par quelques protestants comme dénuée de souffle religieux, d'héroïsme moral, de l'esprit du Christ, de sainteté chrétienne dans sa vie morale et culturelle ; elle est privée de l'assistance du Saint-Esprit, dit sans crainte de Dieu un apologète catholique » (p. 498 ; il s'agit d'Eugène Duplessy, *Apologétique*, Livre III, *Démonstration du Catholicisme*, Paris 1927, p. 213).

Puis plus loin : « L'Église grecque n'a pas la sainteté » disent d'une façon stéréotypée les apologètes du catholicisme romain » (Cf. l'abbé Boulenger, *Manuel d'Apologétique. Introduction à la doctrine catholique*, 3e éd. Lyon, 1923, p. 382).

Un autre auteur cité dans le même sens est Mgr. Louis Prunel, *L'Église* (*Cours supérieur de religion* II), 13e éd., Paris, 1925, p. 86 s. D'après ses *Recherches de la vraie religion*, 18e éd., Paris, 1926, p. 271, l'Église orthodoxe n'a aucun lien avec Jésus-Christ et avec les apôtres, comme l'a seulement l'Église catholique.

« De pareilles inepties patentes et pédantes seraient distrayantes, si elles n'étaient scandaleuses et blasphématoires ».

« L'Église orthodoxe connue comme l'Église de la Sainte Tradition apostolique et patristique, l'Église dont d'autres sages papalistes, comme Martin Jugie, croient qu'elle est au contraire fixée et immobilisée sur la position des huit premiers siècles, sans plus faire aucun arrêt, est estimée comme à peine fondée par Photius, par Michel Cérulaire et par Pierre-le-Grand, sans aucun droit à la sainteté chrétienne depuis lors, sans aucun daint après cela ! » (p. 500). L'abbé Boulenger qui savait que les Églises orthodoxes avaient canonisés certains fidèles, contestait la validité de leur canonisation, parce qu'elle tenait seulement compte de quelques signes extérieurs, comme l'incorruption du corps, mais elle ne comportait pas une enquête certaine sur l'héroïsme des vertus et n'exigeait aucun miracle proprement dit.

Il peut être utile pour un catholique de lire les réactions d'un orthodoxe devant cette apologétique. Nous voudrions toutefois lui montrer de suite la contre-partie catholique. Il suffit pour cela

de renvoyer p. ex. à la contribution du R. P. Maurice VILLAIN : *Floraison de sainteté à travers le monde*, dans *Église et Unité, Réflexions sur quelques aspects fondamentaux de l'unité chrétienne* (par L. Beauduin, A. Chavasse, P. Michalon et M. Villain, Lille 1948, Collection « *Ad Unitatem* » 5, p. 127-158. Citons seulement ceci « Rendons hommage d'abord aux Saints de l'Orthodoxie » (p. 140). Le livre du R. P. Ivan Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953, est un éloquent témoignage dans le même sens.

13. Conclusion.

Nous nous sommes limités à donner les informations d'après les sources officielles roumaines. Elles ne mentionnent que deux choses qui, pour nous, sont bien difficiles à concilier : la collaboration, souvent entière, avec le régime soviétique ou communiste et les essais sérieux de renouvellement, adaptation et réorganisation religieux. Le même problème ou dilemme se pose presque exactement de la même façon dans un autre pays orthodoxe sous obédience soviétique, en Bulgarie (cf. P. SOPHRONIUS, dans *Het christelijk Oosten en Hereniging* 1953/4, 51-57 et 237-248).

Mais pour un homme aux convictions bien arrêtées, comme c'est le cas chez le patriarche de Roumanie, la question du choix ne se pose pas. On a parlé de « gendarmerie spirituelle au service du régime » (B. E. I. R. I. du 16.12.1953, p. 22). A lire certains de ses discours et de ses lettres pastorales, l'expression semble bien justifiée. C'est le cas p. ex., de la lettre pascale adressée « à tous nos clercs et fidèles agriculteurs, avec des exhortations paternelles pour l'accomplissement, à temps et avec empressement, des travaux des champs » du 31.3.1952 (BOR 1952, 5-10). On est bien surpris de l'usage que l'on peut faire des textes de la Sainte Écriture, p. ex. de la parabole de la semence (Mt. 13, 3-8) et d'autres textes « agricoles » depuis Genèse 8, 22 (cf. aussi P. Alex. MIRCEA, *La situación actual de la Iglesia en Rumania*, dans *Oriente* 1935, 219-230).

Dans toutes ces sources il n'y a pas un mot sur le côté négatif, sur le revers de la médaille, même dans l'Église orthodoxe : les centaines de prêtres et plus de dix évêques déposés et envoyés en prison ou aux travaux forcés, un camp de travail réservé etc. Des persécutions auxquelles est soumise l'Église catholique on n'y trouve encore moins mention. On ne fait qu'achever le retour à la Mère-Église des anciens Unis en les assimilant aussi complètement que possible, et en détruisant toute trace spéciale qu'aurait pu laisser

chez eux 250 ans de vie dans l'Église catholique, surtout dans le domaine des usages liturgiques (cf. Pr. Prof. Ene BRANIŞTE, *Sur les « innovations » dans l'accomplissement des services divins*, dans *Studii Teologice* 1953, 279-303).

Que les réformes ne se font pas sans difficultés, on peut le voir dans le compte rendu du Secteur « Études et enseignement » de l'administration patriarcale sur son activité en 1952 (BOR 1953, 731-751). On s'y réjouit que, pendant cette année, environ 700 moines et moniales (sur 7.000) ont fréquenté les cours d'*alfabetizare* ou de l'enseignement élémentaire. D'autre part :

« pour une meilleure orientation dans le système cénobitique et pour montrer sa supériorité sur le système idiorythmique, et aussi pour arriver à une organisation plus uniforme de la vie monastique dans l'entière Église orthodoxe roumaine, on a tenu à l'Institut théologique de Bucarest pendant une semaine en février 1952 une conférence de tous les exarques (visiteurs) éparchiaux. Ceux-ci à leur tour, rentrés dans leurs éparchies, y ont réunis les supérieurs et supérieures en conférences pour qu'ils veillent à l'introduction de la vie cénobitique et à la participation de la communauté (sobor) entière à la conduite des affaires des monastères ». Plusieurs monastères sont loués pour leur zèle, « mais toutefois il y a encore beaucoup de manquements et de désertions, pour lesquels il faut prendre des mesures afin qu'ils ne nuisent pas aux bonnes décisions du St Synode en rapport avec la renaissance de la vie dans les monastères de l'Église orthodoxe roumaine » (BOR 1953, 744).

Un autre témoignage des difficultés est le fait que plusieurs des Règlements mentionnés au cours de notre exposé ont déjà subi maintes modifications.

N'oublions pas que l'Église orthodoxe se trouve là au service d'un régime et d'une idéologie pour qui il est scientifiquement prouvé que le Christ n'a pas existé, et que tout ce qui Le regarde n'est que mythe pur dont il faut libérer l'humanité à tout prix. La religion du Christ y est remplacée par la pseudo-religion de l'homme et de la matière. Toutefois, aussi longtemps qu'il y a encore des hommes et des femmes qui se consacrent entièrement au Christ sous un Règlement approuvé par un tel régime — malgré lui ou peut-être seulement « en attendant » — et qui prient intensément « pour ceux qui ne savent, ne veulent ou ne peuvent pas prier, et spécialement pour ceux qui n'ont jamais prié, puisque c'est leur vocation d'être des hommes de prière », le Christ Jésus, principe et fin de toute créature, restera vivant au milieu d'eux.

D. I. DOENS.

Notes et documents.

Dans le siècle de l'Église.
Un manifeste de quelques pasteurs allemands.

A plusieurs reprises, la Chronique *a pu signaler des symptômes très significatifs d'une orientation nouvelle, plus traditionnelle et « catholique », au sein du protestantisme allemand. Dans le dernier fascicule, p. 405-406, nous avons reproduit les huit questions que le Propst* Asmussen *de Kiel a adressées aux chrétiens évangéliques de son pays. Voici encore un autre document récent, signé par quelques pasteurs de renom, où apparaît encore une fois avec netteté le souci de sauver les valeurs chrétiennes du passé pour les faire fructifier dans le présent. En même temps s'y exprime d'une façon émouvante la nostalgie de l'Unité.*

Notre tâche pastorale et notre conscience nous poussent à nous adresser à tous ceux qui ont à cœur les intérêts de la foi en leur proposant quelques questions touchant l'Église chrétienne. Nous nous adressons particulièrement à la chrétienté évangélique. S'il y a certaines convictions dans les cœurs de tous, l'organe manque pour exprimer en paroles ces préoccupations. Nous croyons qu'il faut mettre un terme à ce silence paralysant. C'est pourquoi nous faisons cet appel.

I

Il est juste et bon que nos Églises s'occupent activement des choses de ce monde. Mais nous ne pouvons pas ne pas dire que la façon dont cela se fait souvent provoque en nous des objections très graves. Non seulement les multiples attitudes politiques d'un grand nombre sont comme un soufflet en plein visage de l'Église [1], mais ceux qui ont en main la direction de l'Église ne disposent manifestement pas de l'autorité pour réduire au moins les excès qui s'y produisent, ou pour redresser les consciences erronnées.

1. C'est pour cette raison, jugeant inquiétants certains faits dans son propre pays, que le Dr. Asmussen, peu avant la Conférence de Lund de 1952, a cru devoir cesser sa collaboration au Mouvement œcuménique. (N. de la R.)

Ce mal a des racines profondes. L'Apôtre dit que l'Église est colonne et fondement de la vérité. Pouvons-nous le dire également de nos Églises ? Si l'Église se montre instable et hésitante, n'est-ce pas parce qu'il y a en elle quelque chose qui est malade ? L'heure n'est-elle pas venue d'exprimer ouvertement et sans ambage cette état de choses ? N'est-il pas nécessaire que tous ceux auxquels Dieu a mis dans le cœur l'amour de l'Église se recueillent et se mettent à l'œuvre en vue d'un changement et d'une amélioration ?

Nous estimons que l'allure indécise de l'Église de nos jours provient surtout de son état de déchirement. La plupart des gens, malgré cette situation, se résignent à ce que l'unité du Corps du Christ qui fut sacrifié pour nous, et veut être présent parmi nous comme un seul Corps — l'Unité donc de l'unique Seigneur, de l'unique foi et de l'unique baptême — ne devienne pas visible.

II

En particulier, nous vous prions de vous demander avec nous : N'est-ce par un prétexte facile que de considérer avec résignation la déchirure du Corps du Christ comme une fatalité inévitable ? Comment de cette résignation pourra naître la prière, et comment pourra-t-on passer à l'action? N'est-ce pas simplement de la désobéissance, et de l'incroyance que tout cela ?

Notre incroyance se manifeste :

A) en ce que nous ne nous inquiétons nullement du fait que notre Église, qui s'appelle réformée, n'est même pas en accord avec l'Église de la Réforme luthérienne. Les efforts pour rendre à la messe luthérienne le sens plénier du culte, pour donner aux sacrements et à la confession leur fonction centrale, se heurtent à tant de résistances. Pouvons-nous admettre ce fait ? A quoi faut-il attribuer que tant de communautés et Églises luthériennes soient empêchées d'avoir une direction conforme à leur confession ? Ceux qui sont de bonne volonté ne doivent-ils pas mettre leur honneur à retourner d'abord en esprit de pénitence à notre point de départ ?

B) en ce que nous agissons comme si notre Église n'avait commencé qu'en 1517. Sommes-nous vraiment disposés à abandonner si légèrement les grands trésors de l'Église d'avant la Réforme ? Ne serait-il pas fort à propos de prendre en considération la vérité apostolique de la fonction épiscopale, et d'apprendre de nouveau à apprécier les grandes grâces que Dieu a données à la chrétienté et à l'humanité entière par le monachisme ? Savons-nous encore que c'est Boniface qui a christianisé l'Allemagne, et que notre che-

min vers les Apôtres doit nécessairement passer par lui et par d'autres missionnaires catholiques ?

C) en ce que nous nous dispensons nous-mêmes de bien des aspects de l'enseignement total des Apôtres et des prophètes. Avons-nous vraiment le droit de taire cette vérité que la grâce agit jusque dans le créé, et qu'ainsi nous la rencontrons comme grâce dans les réalités créées elles-mêmes ? Qui donc nous autorise à ignorer obstinément la doctrine de la récompense des bonnes œuvres, et comment pouvons-nous justifier notre refus de proclamer la prédication de l'Évangile, le ministère sacerdotal dans le culte et le martyre des chrétiens comme conséquence et comme part du sacrifice du Christ ? De quel droit nous permettons-nous d'abandonner aux philologues et aux historiens le souci concernant la fonction de Pierre ? C'est justement un manque de foi de notre part de ne voir l'Église que comme terrestre, de ne pas voir son mystère, et, par conséquent, de ne plus vivre en communion avec les saints et les justes.

N'êtes-vous pas aussi de notre avis que tout ce que nous constatons de lacunes devrait nous conduire à tirer des conséquences ? Car dans ce que nous venons d'écrire ici, il n'y a rien qui ne soit depuis longtemps le bien commun de la recherche théologique évangélique. Mais notre Église se conduit comme si ces recherches n'étaient qu'une espèce de travail privé, du ressort des spécialistes en théologie.

III

Si la vie de l'Église d'aujourd'hui est particulièrement frappée de disgrâce, n'est-ce pas parce que nous refusons obstinément de tirer certaines conséquences des connaissances que nous et beaucoup d'autres chrétiens avons acquises concernant l'Église catholique romaine ? A nous, chrétiens d'Allemagne, les rapports avec l'Église catholique romaine ne doivent-ils pas tout spécialement nous être à cœur, car il nous incombe tout spécialement de vivre et de collaborer avec elle.

Est-ce normal que les grandes confessions se comportent avec une indifférence totale, quand elles voient les fidèles d'expression allemande écouter avec gratitude l'évangile prêché dans la littérature, la radio et la presse provenant de tant de sources aussi bien évangéliques que catholiques ? Le Seigneur, au dernier jugement, ne nous pardonnera pas que des chrétiens de deux confessions qui ont souffert en frères de la même façon il y moins de dix ans, en aient si vite perdu le souvenir.

Nous ne prétendons aucunement que les deux grandes confessions

de l'Allemagne soient mûres pour s'unir. Nous savons que la vérité se dresse encore entre nous. Mais nous savons aussi que la vérité se dresse également entre les Églises évangéliques et les théologiens évangéliques. Sous cet aspect, notre relation à l'Église catholique romaine n'est pas un cas unique. Ou bien ferions-nous à l'Église catholique romaine le reproche de n'être pas encore désespérée, comme bien des Églises évangéliques, à proclamer des articles de foi comme vérités dont l'acceptation oblige les chrétiens pour cette vie ? Nous prions nos frères catholiques romains de nous dire pourquoi l'attitude doctrinale qui nous sépare d'eux nous laisse participer d'une façon amoindrie à la lumière du Christ. Car c'est cela seul qui importe.

IV

Si vous êtes avec nous d'avis que nous avons avec toutes ces questions attiré l'attention sur tout un ensemble de problèmes qui, de nos jours, et spécialement en Allemagne, exigent une réponse, veuillez faire connaître votre adresse à un des soussignés. Nous savons que dans tout le pays allemand et bien au-delà, des questions analogues aux nôtres sont à l'étude, mais une mise en commun n'a pas encore eu lieu. Bientôt il sera trop tard.

Il se pourrait que vous soyez déjà associé à un groupe préoccupé d'un souci égal ou analogue au nôtre. Dans ce cas, veuillez favoriser qu'une liaison se fasse entre nous et ce groupe. Dès qu'il sera possible de connaître mieux tous ceux que préoccupent les mêmes questions que les nôtres, nous nous efforcerons de réaliser une rencontre avec eux. Peut-être sera-t-il nécessaire d'arriver à une forme de collaboration plus étroite, qui nous permettrait de nous engager à des tâches plus spéciales. Mais d'abord il est bon que l'appel que nous lançons par cette lettre soit entendu partout dans le monde allemand. Nous ne manquerons pas de revenir en détail sur les problèmes que nous avons entamés ici.

Offenbach s /Main.
2e dimanche après l'Épiphanie.

Dr Hans ASMUSSEN, Kiel, Schillerstr. 27.
Pfarrer Ernst FINCKE, Frankfurt a /M., Töplitzstr. 7
Pfarrer Max LACKMANN, Gehlenbeck, Kr. Lübbecke, Westf.
Pfarrer Wolfgang LEHMANN, Offenbach a /Main, Geleitstr. 104.

Bibliographie.

DOCTRINE

C. H. Dodd. — The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, University Press, 1953 ; in-8, 478 p., 42 /-.

E. Kenneth Lee. — The Religious Thought of St. John. Londres, S. P. C. K., 1950 ; in-8, 270 p., 17 /6.

E. Ruckstuhl, O. S. B. — Die literarische Einheit des Johannes-evangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen. Fribourg-en-Suisse, Paulusverlag, 1951 ; in-8, 289 p., 13s Fr. S.

P. Beeckman. — L'Évangile selon saint Jean d'après les meilleurs auteurs catholiques. (Coll. Renaissance et Tradition). Bruges, Beyaert, 1951 ; in-8, 444 p., 145 fr.

R. Schnackenburg. — Die Johannesbriefe. (Herders Theolog. Kommentar zum N. T. Band XIII, fasc. 3). Fribourg-en-Br., Herder, 1953 ; in-8, 320 p., 22 DM.

L'ouvrage de l'éminent professeur de Cambridge, en préparation depuis plus de 25 ans, n'est pas un commentaire du texte de saint Jean, mais une étude d'ensemble qui essaie de reconstituer le milieu dans lequel est né le IVe Évangile et de définir le public auquel il est adressé. Pour cela dans une première partie l'A. compare le texte sacré à la littérature hermétique, à Philon, au judaïsme rabbinique, à la gnose, au mandéisme. Tout en affirmant chaque fois l'originalité de saint Jean par rapport à ces doctrines, M. D. souligne les parentés de vocabulaire et de préoccupations. A cet égard, c'est la seconde partie de l'ouvrage qui est la plus significative. On y remarquera spécialement le chapitre traitant de l'Esprit et celui sur le Logos, qui chacun marquent nettement les traits qui relient le milieu de pensée de l'évangéliste à celui de l'hellénisme ambiant. Ainsi M. D. pense que le Pneuma johannique désigne non une personne trinitaire, mais la divinité comme telle (la 3e Personne étant non l'Esprit, mais le Paraclet, p. 226. Comment l'A. rend-il compte de l'identification entre le Paraclet et l'Esprit personnel du ch. XIV ? c'est ce qui n'apparaît pas clairement). Quand au chapitre sur le Logos, il nous ramène, avec des nuances, il est vrai, à des positions exégétiques que l'on croyait dépassées depuis l'article de Kittel dans le T. W. N. T. et le travail de Hoskyns (qui n'est d'ailleurs cité nulle part par l'A.). Ce n'est pas dans le vieux fond authentique du judaïsme vétéro-testamentaire que M. D. cherche le substrat de la pensée johannique. Elle est pour lui avant tout une présentation du message chrétien en termes intelligibles à la pensée grecque contemporaine.

Déjà Reitzenstein et Loisy avaient décelé ces parentés de formes entre S. Jean et l'hellénisme. C'est ce que rappelle la bonne introduction de l'ouvrage de M. Lee, où il résume les conclusions des travaux des divers critiques modernes. M. K. L. s'en tient d'ailleurs à des positions modérées

et conservatrices. En dix chapitres il étudie les thèmes principaux du IVe Évangile : Dieu, le Verbe, la Lumière qui luit dans les ténèbres, le salut, la vie éternelle et enfin la relation de la théologie de S. Jean avec sa morale. Il affirme à plusieurs reprises l'unité de la pensée johannique.

C'est à défendre cette unité que s'est appliqué le beau travail du P. Ruckstuhl. Comme l'indique le titre, l'A. se limite à une étude de vocabulaire et de style qu'il fait aussi étroite que possible. Dans une première partie, la plus longue, il étudie et réfute les positions de Bultmann, dans une seconde les analyses stylistiques d'E. Schweitzer, et enfin, contre Jeremias, il soutient l'authenticité originelle de Jo. 6, 51-58, soulignant surtout l'absence de preuve d'intervention d'une main étrangère dans ce fragment.

D'un tout autre genre est l'ouvrage de M. l'abbé Beeckman. Il résume pour les mettre à la portée du grand public les conclusions des exégètes catholiques les plus traditionnels sur le IVe Évangile. On regrettera vraiment qu'il se soit strictement limité aux auteurs de langue française.

Disons pour terminer avec quelle sympathie on voit s'ouvrir par le bel ouvrage de M. Schnackenburg le nouveau commentaire du N. T. qu'entreprend la maison Herder. Extrêmement bien informé des travaux modernes, clairement présenté, avec des excursus remarquables (tel celui sur la filiation divine, p. 155-162).

Cette nouvelle collection de commentaires comblera une lacune chez les catholiques allemands qui, depuis la Bonner Bibel, n'avaient pas produit de travaux d'ensemble sur le N. T. et ne possédaient rien de comparable à notre coll. d'Études bibliques. On ne peut que souhaiter une parution rapide et régulière de travaux de la qualité de celui de M. Schnackenburg.

D. E. L.

J. Dillersberger. — Matthaeus. Vol. III et IV. Salzbourg, Müllerverlag, 1953 ; in-12, 187 et 171 p.

Les précédents vol. de ce commentaire ont été analysés dans *Irénikon* XXVI, 1953, p. 316. Quoique Matthieu vienne après les deux autres synoptiques, on remarque cependant que l'A. explique cet évangéliste avec prédilection. Dans cet évangile, en effet, les grandes lignes de l'enseignement de Jésus, ressortent le plus clairement : ainsi la section traitée dans le vol. III, Matt. IX, 35-XVI, 12, contient les premiers enseignements sur l'Église, et la section traitée dans le vol. IV, XVI, 13-XX, 34, qui se rattache à la précédente par la confession de Pierre, inculque principalement la nécessité de la Passion. D. T. B.

P. Loyd. — The Holy Spirit in the Acts. Londres, Mowbray, 1952 ; in-12, 127 p., 5/-.

Ce petit ouvrage n'est pas une œuvre d'érudition mais d'édification. L'A. parcourt les douze premiers chapitres des Actes et s'arrête à tous les passages où il est question du saint Esprit. Il en tire la doctrine sur sa nature, son action, son rôle dans le développement de la première communauté chrétienne. Chaque groupe de trois chapitres est suivi d'une méditation sur quelques versets des Actes. D. T. B.

W. L. Knox. — The Acts of the Apostles. Cambridge, Univ. Press. 1948 ; in-12, VIII-121 p., 8/6.

Cinq leçons d'un exégète anglican sur le livre des Actes : l'auteur, les sources, les controverses, l'histoire profane, la théologie, voilà les principaux thèmes, où l'auteur défend les positions généralement conservatrices,

D. T. B.

Basile Chr. Ioannidis. — *Ἡ καινὴ Ἐντολὴ τῆς Ἀγάπης καὶ ὁ Ὕμνος αὐτῆς ὑπὸ τοῦ Ἀπ. Παύλου ἐν 1. Κορ. 13.* Salonique, Zlatanou, 1950 ; in-8, 72 p.

La traduction, l'analyse et un commentaire précis du chapitre XIII de la Ire aux Corinthiens n'est pas le seul sujet de l'étude du Prof. Ioannidis. Il a voulu grouper autour de l'hymne que l'Apôtre a chantée à la charité tout ce qui dégage l'importance de cette vertu distinctive du christianisme. Après s'être demandé si cette vertu existait chez les anciens et avoir mis en parallèle l'Agapè et l'Érôs de Platon, l'A. étudie la charité dans l'Ancien Testament : il la voit dans le Père Céleste choisissant Israël et légiférant en sa faveur, mais le peuple élu répondant à l'amour par la crainte de Dieu. C'est le christianisme seulement qui sera religion de charité ; toute l'économie divine en témoignera : amour de Dieu pour le monde, incarnation du Dieu Sauveur, la croix du Seigneur révélation de son amour ; le sacrifice du Christ signe de son amour pour les pécheurs et la réponse de l'homme à la divine charité. Un dernier chapitre enfin prépare l'analyse de l'hymne de saint Paul et développe sa doctrine de la charité : Paul, apôtre de la charité ; l'amour rédempteur de Dieu pour les hommes ; l'amour envers Dieu d'après saint Paul et enfin la charité envers le prochain.

D. P. D.

Fr. Wright Beare. — The First Epistle of Peter. Oxford, Blackwell, 1947 ; in-8, X-184 p., 15/-.

Après une introduction comprenant les cinquante premières pages, l'A. donne par section le texte grec et la traduction anglaise de la première épître de S. Pierre ; ensuite un commentaire cursif pour en expliquer la doctrine. L'A. rejette l'opinion que la lettre aurait S. Pierre pour auteur, elle date de l'époque post-apostolique. La doctrine qu'elle renferme est celle du baptême, de la régénération intérieure et de la conduite dans la vie nouvelle, qui doit en résulter pour le chrétien.

D. T. B.

Dom H. Duesberg. — Le Psautier des Malades. Éditions de Maredsous, 1952 ; in-8, XIII-238 p., 78 fr.

Après avoir expliqué ce qu'on entend par un psaume-complainte, un psaume de confiance et un cantique d'action de grâces, l'A. résume la doctrine de l'A. T. sur les épreuves et misères humaines, qui sont destinées à nous rapprocher de Dieu. Après cette introduction, suit la traduction et un court commentaire d'une quarantaine de psaumes d'un des types indiqués plus haut. Nul n'ignore que dom Duesberg est passé maître dans

l'expression française d'un texte biblique et dans l'exposé de sa doctrine profonde et salutaire. Ce livre deviendra donc le « livre de chevet » de maint malade et d'âmes éprouvées. D. T. B.

J. Seynaeve, W. F. — Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture. Louvain, Publications Universitaires, 1953 ; in-8, XXVIII-408-161 p.

Cet ouvrage est une thèse pour l'obtention du grade de Maître en Théologie de l'Université de Louvain. La question fondamentale est celle de l'inspiration chez Newman ; elle est examinée en se référant aux ouvrages anglicans et catholiques publiés par Newman. Ensuite dans un appendice, formant comme une section à part, où sont publiés des inédits de la période catholique, la même question est examinée pour autant que dans ces notes ébauchées la pensée du Cardinal ait pris une forme définitive. Connaissant à fond l'Écriture, les Pères et les théologiens de son temps, Newman s'efforce de déterminer exactement l'importance et la valeur de la Parole divine pour fixer la vérité révélée. Il n'est pas possible de résumer ici la masse de renseignements que contient ce volume sur les vues profondes de Newman. Indiquons seulement les deux domaines où il montre le plus d'originalité : l'inspiration et l'herméneutique. Avant sa conversion, quoique prévoyant les attaques du libéralisme contre l'inspiration, N. n'a pas pris position dans cette question ; mais dans les années catholiques 1861-1863, au contraire, ce problème retient toute son attention et il précise jusqu'où s'étend l'inspiration plénière. De cette doctrine dépend alors son herméneutique, qu'il maniait déjà magistralement dans ses sermons paroissiaux anglicans. L'étude des théologiens anglicans l'avait mis en possession du principe de l'unité foncière de la Bible ; d'où il tirait deux conséquences importantes : le caractère foncièrement religieux de la Bible dans toutes ses parties et le caractère sacramentel ou sacramental de la Bible (le texte est instrument de sanctification ; complète harmonie et analogie entre les deux Testaments). Grâce à ces principes, Newman aurait pu arriver il y a cent ans aux notions que nous avons aujourd'hui sur le sens littéral, obvie et plénier de la Bible. Il a tenté d'élucider cette théorie ; nous en avons des canevas dans les inédits, mais il n'en reste aucun exposé systématique. On ne peut que féliciter l'auteur d'un travail aussi scientifique, dont la lecture est facilitée par une analyse lente et graduelle, qui permet de suivre dans ses moindres développements la pensée du grand Cardinal.

D. T. B.

Robert Devreesse. — Essai sur Théodore de Mopsueste. (« Studi e Testi », 141). Vatican, Bibliot. Apostol., 1948 ; in-8, VIII-440 p.

Théodore de Mopsueste. — Les Homélies catéchétiques. Reprod. phototyp. du ms. de Mingana, syr. 561. Trad., introd., index par R. Tonneau O. P. et R. Devreesse. (Même coll. 145). Ibid., 1949 ; XL-624 p.

On sait que Théodore de Mopsueste tout antiochien et tout grec qu'il fût, a été le grand docteur de l'Église nestorienne, qui a vu dans sa doctrine l'appui le plus solide de sa christologie. L'importance que peut revêtir une essai de réhabilitation de cet écrivain et la nouveauté de la discussion

critique exposée ici expliquent assez l'accueil fait à l'*Essai* par les savants, tant du point de vue de la thèse que sur la méthode employée. Mort en paix avec l'Église, et désolidarisé des fraudes opérées sur son texte, il reste que cet exégète, même dans la teneur orthodoxe des fragments *In Joann.* de l'appendice et des homélies catéchétiques, prêtait le flanc à un développement hérétique. Une polémique malveillante eut tôt fait de le remarquer.

L'appendice de l'*Essai* et les *Homélies* ressortissent à la critique d'édition. Comme le *Commentaire sur les Psaumes* (même coll. 93, 1939), les fragm. grecs sur S. Jean proviennent de chaînes, dont aucune garantie d'authenticité n'est assurée (P. G. 66), si l'on ne possède pas de fil conducteur indépendant. Une version syriaque remplit ici cet office (publiée par I. Vosté O. P., Louvain 1940). Dans l'état actuel de la documentation, ce travail est définitif. Les textes sont livrés sans traduction.

Les *Homélies* sont éditées en phototypies du ms. syriaque avec traduction française en regard. L'introduction, par Mgr D., décrit l'idéologie de l'ouvrage et son utilisation ultérieure. L'édition est dépourvue d'introduction critique. Les XVI *homélies catéchétiques* commentent le *Credo* (hom. I à X), le *Pater* (hom. XI), les cérémonies du baptême (hom. XII-XIV) et de la messe (hom. XV-XVI). Une observation faite par l'A. à propos du commentaire sur le IVe évangile s'appliquerait ici davantage, à savoir que des indices révéleraient une réédition. En effet le syriaque actuel a subi des remaniements évidents. Le grec est perdu. La traduction s'est efforcée d'arrondir les angles et d'interpréter la doctrine dans le sens le plus orthodoxe possible. La liturgie supposée par les Homélies a déjà attiré l'attention ; on est surpris de trouver en 380 un tel développement symbolique chez des tenants de cette école ; plusieurs explications de la messe sont reprises ou ébauchées. La référence au substrat grec montre que le texte a traversé le prisme d'une théologie élaborée, les positions de Théodore sont certainement outrepassées. Malgré tout, en réaction contre les hérésies trinitaires de tendance modaliste, Théodore, par les images dont il se sert et les commentaires qu'il donne, a de la peine à concevoir une unité intime dans la personne du Christ et une unité organique dans le corps de l'Église, laquelle est considérée de préférence dans son orientation eschatologique. Contrairement à ce que l'on a pensé, d'après ces homélies la teneur du symbole de Mopsueste devrait porter seulement les mots « une Église catholique », tandis que la profession baptismale était plus descriptive : « je crois et suis baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, en une seule Église catholique sainte ». Les quelques notations ci-dessus suffisent à recommander la circonspection à apporter à l'examen de problèmes aussi complexes, et à montrer combien la documentation livrée par l'A., commentée par les observations de son érudition, sont d'un appoint précieux au débat. D. M. F.

Dom Benedict Steuart. — The Development of Christian Worship. An Outline of Liturgical History. Londres, Longmans, 1953 ; in-8, XXVI-290 p., 30/-.

A. Allan McArthur. — The Evolution of the Christian Year. Londres, SCM, 1953 ; in-8, 192 p., 15/-.

L'A. a voulu mettre à la disposition de ceux qui ne peuvent pas avoir recours aux ouvrages de base, un résumé succinct et clair de l'état des études liturgiques modernes. Utilisant avant tout les écrits anglais et français, et suivant fidèlement le regretté dom Dix, dom Benedict divise son livre en deux parties : *Sacrifice : la sainte Eucharistie ; Prière : l'Office divin.* L'exposé s'efforce de faciliter au maximum la compréhension des hypothèses et faits présentés : les textes latins sont traduits et les étymologies des termes techniques expliquées. Parfois, nous semble-t-il, l'A. a suivi trop docilement quelques spéculations aventureuses de Dix ou d'autres. Signalons que, tout comme chez Dix, les passages consacrés au rite byzantin sont sujets à caution, et que, p. ex., la section p. 209 sur l'office de minuit et les grandes vêpres porte à faux sur toute la ligne Il est des choses dont on ne peut pas parler sans en avoir eu l'expérience ! En général cependant le livre est utile comme introduction à la liturgie et édifiant par la piété sans affectation qui transparaît à chaque page

Tout autre est l'important livre du Dr. McA. L'A., ministre de l'Église (presbytérienne) d'Écosse — aussi évite-t-il soigneusement le mot « catholique », recourant à toutes sortes de périphrases pour ce faire — souhaite que sa communion rétablisse l'Année liturgique dans une forme authentique, où les grandes lignes ne soient pas estompées par des superfétations médiévales ou autres. Applaudissons non seulement à ce désir, mais aussi aux pénétrantes études par lesquelles l'A. appuie sa position. Il fait ressortir dans une 1re partie le caractère unique du jour du Seigneur, le dimanche. Les parties suivantes traitent des articulations majeures du cycle annuel : Noël et Épiphanie (étude qui nous semble importante ; l'A. prend comme point de départ sûr l'évolution homogène de la région Constantinople—Asie Mineure—Antioche) ; Vendredi-Saint et Pâques ; Ascension et Pentecôte. Le livre est admirablement imprimé, et la présentation d'une matière passablement compliquée est d'une limpidité dont le lecteur saura gré à l'A. Ce travail fera dorénavant autorité sur les questions touchées. D. G. B.

P. Dr. Heribert Jone, O. F. M. Cap. — Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones. 3 tomes. Paderborn, Schöningh, 2e éd. 1950-53 ; in-8, 708, 708 et 752 p., 29, 40 29,40 ; et 31,40 DM.

Essentiellement, le travail du R. P. J. n'est autre chose que le commentaire classique du Code, canon par canon, paragraphe par paragraphe, même phrase par phrase, à cette exception près que tout ici jusqu'au texte même des canons est en allemand. C'est donc un ouvrage à but pratique, nullement destiné aux spécialistes. Cela étant, l'usager qui cherche la solution à un problème donné, risque de s'irriter en se voyant renvoyé sans plus aux moralistes (sacrements, baptême). Les notions dogmatiques alléguées à l'occasion nous ont semblé plus que sommaires, p. ex., can 737, § 1, sur le sort des enfants morts sans baptême, can. 782 § 2, in fine, où l'A. enseigne que chez les prêtres autorisés à confirmer, un *acte de juridiction* rendrait possible le développement d'un *pouvoir d'ordre* en soi incomplet. D'autre part la doctrine proprement canonique est solide. Les nombreuses questions du droit interrituel sont traitées avec compétence, sauf que, ici et là, on retrouve des notions tout à fait désuètes sur

la distinction entre ceux qui emploient le pain azyme et ceux qui font usage de levain. Des documents récents, tels que la Const. apostolique *Sponsa Christi* ou l'instruction sur les confessions des voyageurs en avion n'ont pas pu être pris en considération. D. G. B.

Suso Mayer, O. S. B. — Neueste Kirchenrechts-Sammlung. 1. Band 1917-1929. Fribourg-en-Br., Herder, 1953 ; in-8, 566 p., 36 DM.

Ce premier volume contient en traduction allemande tous les textes parus de 1917 à 1929 susceptibles de modifier, interpréter ou éclairer le Code. La même chose avait déjà été faite en latin et en français.

D. G. B.

Dr. Rajko Nahtigal. — Euchologium sinaiticum. Ljubljana, Akademjia znanosti in umetnosti v Lj. 2 vol. in-8 ; XXVI-110 pl. + LXXII 426 p.

La première édition de l'Euchologe slave du Sinaï par L. Geitler (Zagreb, 1882) a été presque inutilisable, tant elle est farcie de fautes de transcription. La nécessité d'une nouvelle édition, fondée sur une transcription consciencieuse de l'original devint évidente. Cependant, lorsque le regretté J. Frček entreprit une réédition de ce texte important (parue dans la *Patrologia orientalis*, vol. XXIV, fasc. 5 et XXV, fasc. 3, 1933 et 1939) il n'a pas réussi à obtenir des photographies du manuscrit. Aussi son édition n'a-t-elle pu être basée que sur la même édition fautive de Geitler. Le mérite de Frček a été d'avoir trouvé des originaux grecs pour nombre de pièces, ce qui lui a permis de corriger en maint endroit le texte slave. Mais c'est seulement avec la présente édition de R. Nahtigal que nous pouvons désormais marcher sur un terrain absolument sûr. En effet, le premier volume apporte la reproduction photographique du manuscrit tout entier, ce qui exclut toute possibilité d'erreur. Le deuxième comprend une transcription en caractères cyrilliques, un commentaire (en notes) extrêmement abondant et instructif, ainsi qu'un glossaire. Il faut savoir à l'A. le plus grand gré de nous avoir doté de cette édition définitive.

B. U.

Ὡρολόγιον τὸ Μέγα. — Athènes, Apostoliki Diakonia, 1952 ; in-8, 660 p. *Ἀκολουθία τῆς ἁγίας Σκέπης τῆς... Θεοτόκου καὶ Ἀειπαρθένου Μαρίας.* Ibid., in-8, 38 p.

Voici le premier livre liturgique de l'Église de Grèce entièrement fait, imprimé et relié par l'*Apostoliki Diakonia.* Avec les membres de cet organisme si actif, nous remercions le Seigneur de cette parfaite réussite. Outre le texte des heures canoniales, ce volume contient les neuf odes scripturaires, nombre de canons poétiques, un choix de canons disciplinaires et des tables pascales très complètes. Qu'on ne nous en veuille pas de quelques remarques fraternelles que nous osons nous permettre ; elles n'ont comme but que le sincère désir de contribuer à l'amélioration des éditions futures. Ainsi, à la p. 57 faut-il lire *Εὐλογητάρια Νεκρώσιμα.* Ensuite, les publications de l'Ap. Diakonia (*Ὁ Ἐφημέριος*) relèvent souvent des *ἄτοπα* dans les fonctions ecclésiastiques. Une raison pour cet état de choses

ne se trouverait-elle pas dans l'insuffisance des rubriques (p. ex., p. 104), ensuite dans les textes abrégés (p. ex., les *Στίχοι* p. 93) et les directives du genre : *καὶ γίνεται Ἀπόλυσις* ? Il est triste de constater que la tradition de l'*Ἀπόλυσις* semble s'être complètement perdue en Grèce : on ne connaît plus du tout la petite, et la grande n'est jamais bien faite avec le dialogue au début. Signalons également l'affreux abus qui veut que le prêtre et le diacre concluent l'Orthros à voix basse pendant le chant de la Grande Doxologie et de l'apolytikion qui la suit. Si cet usage est canonisé par le *Ἱερατικόν*, la présente édition du *Ὡρολόγιον* l'ignore toujours. On pourrait allonger cette liste, mais nous sommes parfaitement convaincu que les meilleurs esprits parmi le clergé orthodoxe grec en savent bien plus long que nous. Qu'ils sachent seulement que leurs efforts pour améliorer la pratique liturgique de leur Église seront suivis avec attention et sympathie par ceux *τῆς Δύσεως*.

En 1952 le Saint-Synode de l'Église de Grèce décréta que la fête nationale du « *Ὄχι* » au 28 octobre serait célébrée comme fête de la Protection de la Mère de Dieu, et transféra à ce jour la célébration du même mystère attachée dans l'Église russe au 1er octobre. Voici l'office propre composé à cette intention avec beaucoup de talent et une haute inspiration nationale et religieuse par le moine athonite Gerasimos Mikroyiannanitis.

D. G. B.

G. Humeau. — Les plus belles Homélies de saint Augustin sur les psaumes. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-12, XXX-586 p.

L'A. nous avait donné, il y a une vingtaine d'années, trois volumes intitulés *Les plus beaux sermons de saint Augustin* (Cfr *Irénikon*, 1933, p. 223-224). Ce nouveau recueil veut faire suite à celui-là, et a fait un choix dans l'œuvre longue et souvent prolixe que sont les *Enarrationes*. Les 32 homélies rassemblées ici représentent dans la vie du saint la place que le psautier lui-même tient dans la Bible : résumer les Écritures, et apporter son message propre de doctrine et de lyrisme. — Cet ouvrage vient enrichir le trésor de littérature patristique en langue française qui s'est beaucoup augmenté au cours de ces dernières années. Les 3 vol. de « Sermons » parus en 1932 sont totalement épuisés depuis plusieurs années : preuve de l'intérêt qu'on porte à ces publications.

D. M. F.

Joseph Huby, S. J. — Mystiques paulinienne et johannique. (Coll. Les grands mystiques). Bruges, Desclée de Brouwer ; in-8, 306 p.

Une collection de synthèse des grands spirituels chrétiens se devait de réserver un volume important aux auteurs sacrés dont la doctrine anime tous les âges de l'Église. La sûreté d'appréciation et la sobriété de l'exposé recommandent l'ouvrage auprès de notre public chrétien cultivé, altéré de doctrine essentielle. Tout en décrivant successivement la pensée de S. Jean et de S. Paul, l'A. prend soin de marquer la correspondance des notions chez les deux apôtres. Mieux qu'une simple annexe justificative, l'exposé est suivi d'un recueil de textes de base, parfois

assez étendus, qui éclairés par lui, fournissent une matière permanente de réflexion. D. M. F.

Heinrich Vogel. — Christologie. I. Munich, Kaiser, 1949 ; in-8, 477 p.
— **Gott in Christo.** Berlin, Lettner, 1951 ; in-8, VII-XXXI-1071 p.

La *Christologie* de H. Vogel devra encore être complétée dans un second volume. Il exposera en particulier l'économie salvatrice, en concentrant l'attention sur la divinité du Verbe fait Chair, tandis que le présent t. I médite surtout sur le thème de l'Incarnation. L'A. rappelle le souci exégétique de l'ancienne Église en matière christologique et parle de la nécessité d'écouter non sans critique mais respectueusement la voix des Pères. A ce propos il croit pouvoir constater une lacune chez les théologiens luthériens modernes. Ces pages bénéficient certainement d'une attitude attentive de l'A. devant la tradition, mais elles n'en sont pas moins marquées du style de la théologie protestante contemporaine. La pensée théologique de l'A. n'est pas non plus toujours très classique, surtout quand il est question du « paradoxe de la justification de l'impie » dans son rapport avec le paradoxe de l'Incarnation (cf. p. 205) ; les anciens n'en auraient pas compris grand'chose. Le paradoxe auquel nous pensons pour le moment est celui-ci : plus les auteurs protestants insistent sur la nécessité de n'écouter que la *nuda vox evangelii* et plus leur théologie devient compliquée. La seconde partie du second chapitre (*Le Médiateur*, p. 219-476), sur l'humanité du Fils de Dieu, nous a le plus intéressé. D'ailleurs tout ce volume, en une forme plus condensée, est repris dans l'ouvrage *Gott in Christo* (p. 601-674) où sont traités les principaux problèmes fondamentaux de la dogmatique et où on peut déjà trouver ce que sera la suite de la *Christologie* (p. 674-804). C'est surtout le chapitre VIII, sur l'œuvre du Saint-Esprit et sur l'Église, qui, dans ce dernier gros volume, a attiré notre attention. De nouveau il est ici question de « paradoxie » que, dans le catholicisme, on n'aurait pas comprise en faisant une identification mystique entre le Corps-Église et le Sauveur (p. 818). Il suffirait de lire un document officiel comme *Mystici Corporis* pour savoir ce qui en est. Les difficultés en mariologie chez l'A. proviennent uniquement de ce qu'il ne distingue pas entre *esse in corpore peccati* (avec toute la responsabilité que cela implique) et *esse peccatrix*, et ainsi lui échappe aussi le sens du mystère de l'Église en tant qu'Épouse du Christ (p. 823 ss). Erroné est ce qu'il dit à la page 884 *supra* ; car le baptême et le mariage ne sont pas dépendants du sacrement de l'Ordre selon la théologie catholique. L'œuvre de Vogel constitue indubitablement un grand effort de réflexion théologique. Il faut regretter cependant que tant de subtilité de pensée soit si souvent accompagnée, ici comme ailleurs, de tant d'insensibilité pour certaines valeurs chrétiennes que nous croyons essentielles.

D. T. S.

R. Bultmann. — Theologie des Neuen Testaments. (« Neue Theologische Grundrisse »). Tubingue, Mohr (Siebeck), 1re livraison 1948 ; 2e 1951 ; 3e 1953 ; in-8, XII-608 p., br. 23,50 DM.

R. Bultmann. — Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, tome II. Ibid., 1952 ; in-8, VIII-293 p., br. 13,20 DM.

Für und wider die Theologie Bultmanns. — Denkschrift der Ev. theol. Fak. der Universität Tübingen (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 198/199). Ibid., 3e éd. 1952 ; in-8, 45 p., 3,80 DM.

K. Barth. — Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen. (Theol. Stud. no 34). Zollikon-Zurich, Evang. Verlag, 2e éd. 1953 ; in-8, 56 p., 3,75 Fr. S.

La *Théologie du N. T.* est, de toute l'œuvre de R. Bultmann, la plus importante. Elle nous permet de mieux pénétrer les idées fondamentales de sa pensée si difficilement saisissable. B. veut retrouver la teneur authentique du message chrétien, le triomphe du scandale de la croix par la croyance à la résurrection. Ce sont Paul et Jean qui l'ont le mieux exprimée. C'est la foi seule qui importe ; c'est en elle que le salut se réalise *(Heilsgeschehen)* ; les faits historiques ne jouent aucun rôle, et, si on leur attribuait quelqu'importance, l'acte de foi même serait détruit. Sans doute Paul et Jean expriment-ils l'événement du salut de diverses manières en se servant des catégories de la pensée antique juive et hellénistique. Ces préliminaires et motifs, B. les analyse dans un chapitre d'introduction : Jésus ne se croyait pas le Messie, mais par son annonce de la venue du Royaume eschatologique, il força l'homme à opter pour ou contre Dieu ; la communauté primitive lui a donné le titre de Messie dans sa foi en la résurrection qui est l'expression mythique du sens attribué à la mort de Jésus ; les communautés hellénistiques développent cette croyance initiale et font de Jésus un objet de culte. Dans les « motifs gnostiques », B. comprend toute la cosmologie antique, enveloppe qu'il faut percer pour retrouver le noyau (démythologisation). Mais ce qui importe pour Paul, c'est la vie dans la foi qui est cette confiance sans cesse renouvelée dans la Parole qui exige une décision continuelle et active (foi comme *action* et non comme *œuvre*). Cette prise de position continuelle du croyant se traduit chez Paul par l'idée de la liberté. Chez Jean, B. croit voir posé le principe même de la démythologisation ; l'homme Jésus (σὰρξ ἐγένετο), dans sa vie et dans son œuvre, *est* la Parole de Dieu révélée aux hommes ; mais Jésus ne révèle rien d'autre que le fait qu'il est le Révélateur. Ainsi, Jean ne veut donner que le fait de la Révélation et non le contenu : Jésus est, en tant qu'homme, la Parole de vie et de vérité qui exige la foi sans légitimisation. Ici encore la foi est au centre. Dans une troisième partie, l'A. donne le développement du kérygme dans l'Église ancienne. Et B. de constater que dans la mesure où l'on s'éloigne de l'idée paulinienne et johannique de l'événement du salut, dans cette mesure on assiste à une perte du dynamisme du message initial. L'élément statique apparaît dans le caractère institutionnel et ecclésiastique que prend la communauté eschatologique, dans l'apparition de la Tradition, la fixation du Canon, et la nécessité de faits historiques comme appui de la foi, la dogmatisation, le légalisme réduisant le rôle du Christ à l'efficacité dans les sacrements, l'idéal du « perfectionisme » et de la sainteté comme qualité personnelle (les œuvres). Autant de conséquences de l'affaiblissement du message : la présence du Christ dans la Parole.

Ne dirait-on pas que l'œuvre de B. est, comme celle de Barth, une tentative de donner à la Réforme une nouvelle vigueur ? En effet, chez lui

tout est centré autour de la théologie de la Parole, à tel point que le christianisme n'est rien et ne peut être rien d'autre que la rencontre de la Parole, ce message de Dieu annonçant le jugement, qui oblige l'homme à prendre continuellement position. C'est incontestablement une vérité profonde de notre foi chrétienne qu'il importe d'affirmer en tout temps, devant le danger toujours présent de ne voir la Révélation que comme un objet, une chose. Mais ne peut-on sauvegarder l'absolu du message et la pureté de la foi qu'en affirmant que ce message n'a d'autre contenu que de produire un face à face direct de l'homme avec Dieu au détriment de l'idée de communauté, de corps, d'histoire, de peuple de Dieu ? Dans l'œuvre de B., nous apparaît l'aboutissement même de la Réforme. En poussant à toutes ses conséquences la prédication de la *sola fides*, B. en arrive à la dépouiller de tout ce qu'elle avait apporté à Luther : l'union réelle à un Christ qui est réellement ressuscité dans sa chair. C'est la désincarnation même de la *sola fides*.

On sait que la théologie de B. a suscité une crise qui a amené une prise de position de la part de certains milieux dirigeants de l'Église luthérienne d'Allemagne. Dans un mémoire adressé le 11.3.52 au *Landeskirchentag* du Wurtemberg, la faculté de théologie de Tubingue a voulu prévenir une intervention trop hâtive de la part des chefs des Églises, estimant que B. n'est qu'un symptôme plus marquant de la tentative existante dans le protestantisme depuis deux siècles de traduire le message chrétien dans le mode de pensée moderne. Sans doute, pensent-ils, il y a chez B. le danger d'un « spiritualisation et subjectivisation extrême du kérygme » (p. 25) c. à. d. une réduction de l'Évangile, mais c'est justement le propre de la Réforme de proclamer le message chrétien réduit à son *punctum mathematicum* de l'existence devant Dieu (p. 26) ; c'est pourquoi les Églises de la Réforme doivent laisser parler B. On comprend ainsi que la démythologisation provient chez B., non pas tellement du désir de rendre plausible l'Évangile aux hommes modernes, mais plutôt du désir de ne pas confondre la Parole de Dieu avec les pensées humaines, de trouver le *punctum mathematicum* qui révèle que « la foi ne se base pas sur des mots, ni même sur des phrases bibliques, mais sur la *nuda vox Dei* » (p. 28).

N'est-ce pas le même but que poursuit K. Barth : aller jusqu'à la *nuda vox Dei*, dépasser la lettre pour toucher l'Esprit ? On comprend dès lors l'intérêt de la voix de Barth dans le débat bultmannien. Ce but commun, Barth le concède à Bultmann, mais il lui semble que le souci premier de Bultmann est la « traduction » d'un message divin qui lui est connu par ailleurs et qu'il « possède en toute tranquillité », alors que pour Barth le souci premier est de connaître ce que dit l'Écriture. Ce « connaître » serait confondu chez Bultmann avec le « traduire ». Barth comprend chez Bultmann le rôle de la phrase de Mélanchton : *hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere.* Mais cela se « traduit-il » par le fait que l'œuvre du salut ne puisse être vue et comprise que dans le miroir de l'existence chrétienne ? que la sotériologie doive précéder la christologie ? Pour Barth l'œuvre de Jésus-Christ est une réalité historique, et, en tant que telle, est la substance, le contenu, le principe de la prédication chrétienne. Et la foi est l'assentiment à cette réalité qui s'est produite sans le croyant et en dehors de lui. Barth se demande en vertu de quel critère Bultmann érige la démythologisation en principe d'herméneutique. Est-

ce en vertu d'une intuition initiale du sens du message néotestamentaire pour l'existence humaine ? Et Barth d'objecter qu'une telle intuition ne peut acquérir une valeur normative, car comment employer un critère humain là où il s'agit de la Parole de Dieu qui est essentiellement opposée à la capacité cognitive de l'homme, et dont la réponse est l'humble acceptation dans la foi ?

L'opposition entre les deux théologiens est-elle si réelle ? C'est la question que nous nous sommes posée constamment en réfléchissant à ces problèmes. N'y a-t-il pas chez l'un et l'autre une dévalorisation de la valeur objective du texte biblique ? Car pour Barth aussi le texte n'est finalement qu'un cadre aux interventions directes de la Parole de Dieu dans la vie du chrétien. Là où Bultmann parle de « traduction du mythe » en langue moderne, Barth confie ce travail au Saint-Esprit en lui laissant la liberté de choisir son langage. En tout cas on ne voit pas pourquoi, étant données les prémices de sa méthode, Barth s'arrête encore à certains faits historiques de la Bible, ni en général pourquoi le protestantisme avec son principe de la *sola fides* s'y arrête. Les professeurs de Tubingue n'auraient-ils pas raison de considérer l'effort de Bultmann dans la ligne même de la Réforme ? On comprend dès lors l'inquiétude qui naît dans certains milieux protestants contemporains (voir « Notes et Documents », p. 93 sv.). D. N. EGENDER.

Petite Philocalie de la Prière du Cœur (traduite et présentée par **J. Gouillard**). Paris, Éditions des Cahiers du Sud, 1953 ; in-12, 337 p., 750 fr. fr.

La Philocalie ou recueil d'extraits des Pères ascétiques grecs, s'échelonnant du III[e] au XV[e] siècle et concernant ce qu'ils appellent « la prière du cœur » ou « la prière pure », ou encore « la prière de Jésus » existe en trois versions (grecque, slavonne et russe) différentes les unes des autres. Le présent volume contient un choix de textes de la version grecque. Le choix des textes et les notices sur les auteurs est fait de façon à mettre en lumière comment est née et s'est développée cette méthode de contemplation propre à l'Orient, et à montrer comment à une époque plus récente, cette méthode a été rattachée à une pratique respiratoire inconnue aux premiers auteurs. Ces superfétations mises à part, la doctrine fondamentale de la Philocalie se présente comme une analyse détaillée de l'exercice de la contemplation pratiquée en Orient et principalement à l'Athos.

D. T. B.

I. Brianchaninov. — On the Prayer of Jesus. Londres, Watkins, 1952 ; in-12, XIV-106 p., 12/6.

L'Évêque orthodoxe russe Ignace Brjančaninov a eu une profonde influence sur la piété russe au XIX[e] s. Il composa un opuscule pour initier les fidèles à la prière de Jésus. Cet opuscule est traduit ici en anglais. L'exposé passe sous silence la pratique respiratoire de cette prière.

D. T. B.

Karl Rose. — Predigt der Russischen Orthodoxen Kirche. Wesen, Gestalt, Geschichte. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1952 ; in-8, 231 p.

Cette étude d'un théologien luthérien sur la prédication dans l'Église orthodoxe russe a été faite pour servir la cause d'une meilleure entente entre les chrétiens de deux traditions bien distinctes. Un premier chapitre dégage les notes spécifiques de la prédication russe en exquissant surtout son cadre et climat liturgiques. Suit un exposé de l'histoire de la prédication russe selon différentes époques. Dans la seconde partie de l'ouvrage, sont reproduits des spécimens de sermons, depuis une homélie de saint Jean Chrysostome jusqu'à seize sermons du métropolite Nicolas de Kruticy et Kolomna, (considéré en URSS comme un nouveau Chrysostome). Cet opuscule est certainement utile et instructif. D. T. S.

H. S. Alivisatos. — *Οἱ ἱεροὶ κανόνες, καὶ οἱ ἐκκλησιαστικοὶ νόμοι.* (*Βιβλ. 'Απ. Διακονίας*, 19). Athènes, Ap. Diakonia, 2e éd. 1949 ; in-12, 750 p.

A. P. Christopoulos. — *'Ελληνικὸν ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον. Τ. Α'. Γενικὸν Μέρος.* Athènes, Tzakas et Delagrammatikas, 1952 ; in-8, 114 p.

M. A. divise son ouvrage en quatre sections : 1) Canons des conciles œcuméniques ; 2) Canons des synodes locaux ; 3) Canons des saints Pères ; 4) Législation ecclésiastique moderne, c.-à-d. de l'État hellène. La disposition des matières est extrêmement simple : le texte du canon est donné sans commentaire mais avec des renvois aux canons de contenu semblable. En attendant que l'Église orthodoxe puisse codifier son droit — travail auquel M. A. s'acharne depuis de nombreuses années, mais, semble-t-il, tout seul —, le présent recueil est tout ce qu'on a. La 4e partie n'intéresse que les membres de l'Église de Grèce, mais les trois autres seront utiles pour bien d'autres étudiants.

Alors que le livre précédent nous donne des sources, celui du Dr. Chr. est proprement un cours de droit. Dans cette première partie (deux autres devront la suivre) il traite : 1) de l'Église et du droit ecclésiastique ; 2) des Relations de l'Église avec l'État et des sources du droit eccl. ; 3) de l'Interprétation et l'application du droit eccl. Avec grande érudition et une bibliographie très complète, l'A. développe son enseignement dans un style que l'étranger lit difficilement. Les phrases à l'allemande avec de nombreuses « inclusions » ne facilitent pas l'étude d'une matière déjà ardue. L'A. donne une place considérable au droit canonique des autres confessions, notamment de l'Église catholique. L'étude de ce livre important est à recommander aux unionistes dont les informations canoniques sont souvent un peu maigres. D. G. B.

Divo Barsotti. — **Cristianesimo russo.** Florence, Libr. Ed. Fiorentina, 1948 ; in-8, IV-190 p.

Les représentants du christianisme russe sont pour l'A. d'abord S. Serge de Radonež, ensuite S. Séraphim de Sarov, Théophane le Reclus, Jean de Cronstadt, Chomjakov, Leontjev, et V. Solovjev. Ces représentants sont ceux qui se rapprochent le plus du catholicisme et en ont peut-être subi l'influence, mais sont-ils ceux qui ont gardé les caractéristiques russes ? Nous ne voyons pas non plus ce que peut signifier une phrase aussi vague que celle-ci : « Le christianisme oriental ne s'identifie pas avec l'Église Orthodoxe, mais le catholicisme s'identifie avec l'Église catholique ». D. T. B.

Wladimir Solowjew. — Gesamtausgabe der Werke. Tome VII (trad. all. de W. Szylkarski, N. Losskij, etc.). Fribourg-en-B., Erich Wewel, 1953 ; in-8, 448 p. 20 DM.

Les Œuvres complètes de V. Soloviev n'existent encore qu'en russe ; c'est donc une heureuse idée d'en donner une traduction allemande rédigée par des spécialistes de la langue russe et de la philosophie. Les traducteurs ont préféré publier d'abord des ouvrages de la fin de sa vie, où la pensée de Soloviev est plus mûrie et plus précise. Voici ces ouvrages avec la date de leur première publication : *La Philosophie théorique* (1897-1899) ; *La Beauté de la Nature* (1889) ; *Le Sens de l'Art* (1890) ; *Le sens de l'Amour sexuel* (1892-1894) ; *Le Drame de la Vie de Platon* (1898). Dans ces ouvrages V. Soloviev est de plus en plus dominé par sa conception de l'Uni-totalité de l'Univers en Dieu, conception qu'il devait développer dans la synthèse philosophique, à laquelle il travailla sans relâche les dix dernières années de sa vie ; synthèse qui en une trilogie traiterait du Bien, du Vrai et du Beau. La première partie seule a été achevée, c'est l'ouvrage fondamental : *Justification du Bien*. Cette œuvre laisse entrevoir l'ampleur des deux autres parties. De la seconde partie il n'y a que les trois premiers chapitres, formant *La Philosophie théorique* du t. VII ; de la troisième partie il ne reste que des ébauches, dont deux sont publiées ici. Les traducteurs ont ajouté des introductions et des appendices contenant de courts articles de V. S. sur les mêmes sujets à diverses dates de sa carrière. La traduction est de ce fait plus complète que l'original russe. La langue de V. S. étant très influencée par les philosophes allemands, la traduction se moule facilement sur le prototype. D. T. B.

N. O. Losskij. — History of Russian Philosophy. London, Allen et Unwin, 1952 ; in-8, 446 p., 30/-.

Ce remarquable ouvrage est le fruit de l'enseignement du prof. N. Losskij au Séminaire orthodoxe de New-York et de ses longues années de recherches sur la pensée des philosophes russes. Pour l'A. la philosophie authentiquement russe et indépendante d'influences étrangères ne commence qu'au milieu du XIXe s. avec Kirěevskij et Chomjakov. Cette philosophie russe est chrétienne et basée sur la doctrine des pères de l'Église. Ses initiateurs Kirěevskij et Chomjakov en ont tracé le programme, leurs successeurs sous des dénominations diverses (slavophiles, occidentalistes, matérialistes, positivistes) ont développé certaines parties, mais la première synthèse est due à Vladimir Soloviev. Elle apparaît dans les « Leçons sur le théandrisme » et est reprise en détail et pour certaines branches dans ses ouvrages subséquents, qui s'échelonnent de 1875 à 1900. Notre A. consacre cinquante pages à l'exposé de ce système et s'efforce surtout de saisir et d'expliquer le point central de cette doctrine philosophique (car Soloviev entend rester sur le terrain purement philosophique) : « la croyance à l'unitotalité de l'univers en Dieu ». — L'A. passe en revue les autres philosophes russes de cette époque, qui sont plutôt des penseurs et se sont attachés à une idée centrale. Il les classe sous les dénominations de personnalistes, intuitivistes, scientistes, juristes, symbolistes et quelques personnalités marquantes qui ne rentrent pas dans ces catégories : Florenskij, Serge Bulgakov, Berdjaev, Ern. L'ou-

vrage se termine par un long exposé du système diamétralement opposé à celui de Soloviev, le matérialisme dialectique, qu'il distingue d'abord du matérialisme mécaniciste ; ensuite l'A. montre qu'il est aux antipodes de la pensée chrétienne et que le principal grief qu'on peut lui faire, c'est que malgré d'ingénieux efforts de dialectique, il ne rend pas compte du caractère immatériel de la connaissance humaine. Tout en reconnaissant l'indépendance de la philosophie russe, l'auteur n'oublie pas de signaler soigneusement où la philosophie allemande, surtout Hegel, a laissé son empreinte sur la pensée russe. D. T. B.

J. Bohatec. — Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs. Graz-Cologne, H. Böhlaus, 1951 ; in-8, XII-364 p. 22 D. M.

L'A., qui est professeur émérite de l'Université de Vienne, a réuni dans cet ouvrage les idées maîtresses de son enseignement sur l'impérialisme russe, d'abord en général, dans la politique intérieure et extérieure, et puis en particulier dans les œuvres de Dostoevskij, qui a été influencé par les idées de son milieu mais a réagi contre les tendances courantes en créant une philosophie de la vie qui lui est propre, et pourrait être rapprochée du romantisme de Byron. L'A. découvre chez Dostoevskij une tendance innée et, semble-t-il, pathologique à la domination individuelle. On retrouve cette tendance chez plusieurs personnages du célèbre romancier. D. T. B.

Werner Conze. — Leibniz als Historiker. (Leibniz zu seinem 300. Geburtstag, 6). Berlin, de Gruyter, 1951 ; in-8, 86 p.

L. Richter. — Leibniz und sein Russlandbild. Berlin, Berliner Akademie, 1946 ; in-8, 164 p.

Le 300e anniversaire de la naissance de Leibniz en 1946 a été à l'origine de toute une série de travaux consacrés au grand savant et qui continuent de paraître. La série à laquelle appartient la première de ces études, publiée sous la direction de E. Hochstetter, constitue un ensemble de valeur. Parmi les six fascicules parus, signalons : Leibniz comme historien, L. comme métaphysicien, Travaux mathématiques de L. à Paris, L. et Pierre le Grand, etc. Ce dernier thème a été étudié avec plus de détails dans le livre de L. Richter, qui est une synthèse des travaux de L. pour la réorganisation de la Russie. Écrit d'après les archives de Hanovre et donnant beaucoup de détails inédits sur les rapports que le grand savant a eus avec le Tsar, ce livre doit être reçu cependant avec une certaine réserve, parce que l'A. insiste un peu trop, à notre avis, sur l'importance de la question russe dans la pensée de Leibniz. P. K.

P. Ortegat, S. J. — Philosophie de la Religion. Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1948 ; 2 vol. in-8, 846 p.

L'A. précise lui-même que cette nouvelle édition, fort développée, d'un ouvrage paru en 1938 est une « synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personnaliste et communautaire ». L'objet de cette étude est donc une métaphysique critique de la religion,

qui résout d'abord les antinomies d'où proviennent en général les erreurs des synthèses philosophiques : matière et esprit ; pensée et action ; immanence et transcendance ; personne et société. Cette métaphysique montre ensuite la relation de l'intelligence et de la volonté à Dieu, qui a fixé à l'homme une destinée absolue. Cette destinée doit être atteinte par la médiation des moyens naturels : connaissance, action, personne ; et par des moyens surnaturels : Église et Révélation. — Un chapitre nouveau a été ajouté à ce volume où l'A. montre de façon succincte la genèse de la religion selon les philosophes contemporains. D. T. B.

L. W. Grensted. — The Psychology of Religion. Oxford, Un. Press, 1952 ; in-16, VI-181 p., 6/-.

Citons ici seulement la conclusion que formule l'A. au terme de son étude : « L'organisation pratique du travail religieux dans le culte et les affaires religieuses, est dans la même dépendance d'une compréhension de la psychologie religieuse, dans laquelle se trouve une industrie, une société d'une nation ou la fraternité universelle en dépendance de la psychologie du groupe de ces organisations ». D. T. B.

K. Onasch. — Koenig des Alls. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1952 ; in-8, 127 p. (contient 19 reproductions en noir et en couleur d'icones russes).

En expliquant les plus célèbres icones russes se rapportant au cycle des fêtes liturgiques byzantines, l'A. les met en relation avec les textes de l'Écriture et des offices byzantins, qui ont inspirés les artistes. La lecture de ce petit volume est ainsi une méditation sur les principaux mystères du salut. D. T. B.

HISTOIRE

Wilhelm de Vries S. J. — Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart. (Coll. « Das östliche Christentum », N. F. 12), Wurzbourg, Augustinus, 1951 ; in-8, 264 p., 12,50 DM.

Le présent ouvrage reproduit un cours professé annuellement à l'Institut Oriental de Rome. Il a pour objet la description et l'histoire hiérarchique de chacune des communautés chrétiennes orientales actuellement existantes. Attentif aux mouvements d'actualité, l'A. a pu aussi voyager dans plusieurs régions d'Orient où il a ressenti l'impression pénible de l'effritement des forces chrétiennes devant l'Islam, mais aussi admiré la persévérance des chrétiens ainsi dispersés, qui ont sauvé leur foi au sacrifice, du reste, même de leur culture traditionnelle. Si les statistiques, ébranlées par la guerre, n'ont qu'une valeur relative, la bibliographie, tenue à jour, fait aussi état des travaux inédits des universités romaines.

D. M. F.

Dom Thomas Symons. — Regularis Concordia Anglicae Nationis

Monachorum Sanctimonialiumque. Londres, Nelson, 1953 ; in-8, IX et deux fois 69 et 70-78 p., 15/-.

Dans l'Angleterre du Xe s. le mouvement général de réveil dans la vie nationale fut représenté dans l'institution monastique par trois grands saints : Dunstan, Ethelwold et Oswald. La composition de la *Concordia*, son imposition à tous les monastères et son acceptation par ces derniers fut le couronnement de cette œuvre de réforme, d'animation et de coordination. L'A. édite ici le texte de ce document capital (publié dans Migne, P. L. 137, 475 et seq.) sur la foi des ms. qui le contiennent en tout ou en partie, et y adjoint une excellente introduction sur les saints que nous avons nommés, les sources du document, la vie qu'il règle et les principes de l'édition. En parallèle avec le texte latin se trouve une bonne traduction anglaise. Dix siècles nous séparent de la *Regularis Concordia* promulguée vers 970 ; elle n'est éloignée de S. Benoît que de 400 ans. La vie bénédictine qu'elle réglemente est *grosso modo* celle qu'on trouve partout au Xe s., c.-à-d. un office « regularis » non diminué ni écourté par l'introduction dans le chœur de bréviaires de voyage, plus les offices de tous les Saints et des Défunts (non *de Beata*), plus encore la fameuse *Trina oratio*, les pss. graduels et un grand nombre d'autres pss. et prières, deux messes chantées chaque jour, des processions, etc., etc. Tout moine qui s'intéresse à son histoire de famille lira ce livre avec le plus grand intérêt, et nous ne disons rien des historiens et liturgistes qui y trouveront maint renseignement utile. A l'intention des liturgistes, notons qu'à la Vigile pascale célébrée après None il n'y a que quatre prophéties. D. G. B.

P. Athanasius G. Welykyj OSBM. — S. Josaphat, Hieromartyr, vol. I (Analecta OSBM, Series II, Sectio III). Rome, RR. PP. Basiliens, 1952 ; in-8, XXXII-306 p.

Reproduction de documents romains datant de 1623 à 1628 et se rapportant à la béatification et canonisation de S. Josaphat. Une introduction et des notes expliquent les documents publiés. D. T. B.

A. M. Landgraf. — Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik. Ratisbonne, Gregoriusverlag, 1948 ; in-8, 144 p., 6 DM.

Dans les dernières années on a étudié beaucoup la théologie du haut moyen âge, de S. Anselme de Cantorbéry à la fin du XIe s. L'A. résume les résultats acquis par ces recherches pour ses élèves du séminaire de Bamberg. Après un court aperçu historique il examine les différences méthodes d'enseignement de cette époque (monographies, sentences, commentaires de l'Écriture, questions) et parcourt pour finir les écoles les plus célèbres qui préparèrent les voies à la grande scolastique. D. T. B.

Towards a Christian Civilization. A Draft issued by the CHRISTIAN UNION OF PROFESSIONAL MEN OF GREECE. Athènes, Éd. Damascus, 1950 ; in-8, 270 p.

Irénikon a souvent eu occasion de parler de la vitalité de la vie et de la

pensée chrétienne en Grèce. Ce livre en est un produit et un stimulant. Il sort de ce groupe d'hommes professionnels dont l'organe est la revue *Aktines*. Les éditeurs insistent sur le caractère d'ébauche de la présente publication ; de fait, il s'agit d'un vaste programme d'intégration de tous les aspects de la vie civilisée du XXe s., aspects sociaux, personnels, familiaux, techniques, professionnels, etc., dans l'ordre surnaturel voulu par Dieu et communiqué dans le Christ et son Église. Ce programme est ici présenté à la bienveillante critique des chrétiens de tous les pays pour qu'ils veuillent faire les suggestions susceptibles d'en augmenter encore la valeur. D. G. B.

Dionysios L. Varouchas. — *'Ησαΐας Παπαδόπουλος*. Athènes, Kalos Typos, 1951 ; in-16, 149 p.

Ame droite, humble et généreuse, fidèle à la parole donnée et prête à tous les sacrifices que lui demandera cette fidélité et l'obéissance, telle est la personnalité de Mgr Isaïe Papadopoulos que nous dépeint ici son successeur à Constantinople, Mgr Denys Varouchas. Né à Pyrgos dans le Péloponèse en 1852, devenu catholique à l'âge de 20 ans, ordonné prêtre à Constantinople en 1882 où il avait assisté à un essai de communauté bi-rituelle sous la direction du R. P. Hyacinthe Marankos, ensuite curé à Malgara près de Rodosto, ordinaire des Grecs-catholiques de Turquie et leur premier exarque en 1912, premier assesseur de la S. Congrégation pour l'Église orientale en 1917, assesseur honoraire de la même Congrégation et membre de la Commission pour la Russie en 1928, décédé à Rome le 18 janvier 1932, partout il a laissé le souvenir d'un saint et d'un apôtre de l'Union. Espérons qu'un jour cette courte esquisse soit suivie d'une biographie plus développée. D. I. D.

Les Bénédictines de la Rue Monsieur. Histoire et Vocation d'une Chapelle. Strasbourg, Leroux, 1950 ; in-12, 271 p., 375 Fr.

Ce recueil d'hommages des amis des Bénédictines retrace l'histoire mouvementée des moniales de saint Louis du Temple, et les anecdotes, parfois un peu poussiéreuses qu'il nous conte, font revivre tout le petit monde de lettrés, de savants et d'esthètes qui durant trois quarts de siècle a gravité autour de la rue Monsieur. D. E. L.

Sir Maurice Powicke. — The Thirteenth Century (1216-1397), (The Oxford History of England, vol. IV). Oxford, Clarendon Press, 1953 ; in-8, XIV-830 p., 30/-.

Dans cet ouvrage, l'A., tenant compte de tout le travail de critique historique accompli depuis ces cinquante dernières années, retrace l'histoire de l'Angleterre au XIIIe siècle sous les règnes d'Henry III et d'Édouard Ier. Il procède davantage par accumulation de détails d'où se dégage peu à peu les grandes lignes d'une admirable synthèse, que par un exposé hiérarchisé et systématisé d'où tout effort personnel du lecteur serait banni. Ceci donne à son travail l'aspect d'une chronique savante, mais où rien n'est affirmé sans preuve. C'est d'ailleurs là un des traits majeurs de cette

histoire d'Angleterre de vulgarisation érudite. A noter quelques admirables portraits. L'A. se conforme également à un autre caractère de cette série en ne développant presque uniquement que les aspects politiques, diplomatiques ou sociaux, sans traiter l'histoire intellectuelle, religieuse et artistique pour elle-même. Si l'exposé acquiert par là plus d'homogénéité, il semble cependant manquer d'une certaine dimension à laquelle d'ailleurs l'A. n'est certainement nullement insensible. D. H. M.

Decima L. Douie. — Archbishop Pecham. Oxford, Clarendon Press, 1952 ; in-8, 362 p., 42 /-.

Sir Maurice Powicke, qui s'est intéressé de près à l'élaboration de cette étude déclare dans la bibliographie de l'ouvrage recensé ci-dessus : « C'est la meilleure biographie d'un évêque anglais médiéval écrite jusqu'ici » (p. 758). On souscrira sans peine au jugement de l'illustre historien, à propos de ce travail sans doute définitif, consacré au grand réformateur de l'Église anglaise à la fin du XIIIe siècle. Choisi comme archevêque de Cantorbéry par le pape Nicolas III contre la volonté du roi Édouard Ier, Pecham s'efforça en effet de supprimer les abus du cumul des bénéfices et la non-résidence parmi les membres du haut clergé, protégé du Roi. Législation des deux conciles de Reading et Lambeth, très nombreuses visites d'évêchés dans la province méridionale, essai de réforme des monastères, direction du renouveau religieux et sacramentel, pastoral et catéchétique (l'*Ignoratio sacerdotum* du pieux évêque, manuel pour l'instruction des laïcs exercera une immense influence durant deux siècles), enfin participation active du côté augustinien aux grandes controverses entre dominicains et franciscains au lendemain de l'élaboration de la synthèse thomiste, cette activité multiforme d'un contemplatif jeté dans l'action malgré lui — ce qui explique sans doute bien des déboires de l'archevêque franciscain — est analysée ici avec finesse, érudition et, disons, même avec ferveur. D. H. M.

T. M. Parker. — The English Reformation to 1558. (The Home University Library of Modern Knowledge, 217). Londres, Oxford University Press, 1950 ; in-16, 200 p., 5 /-.

L'A., professeur d'histoire moderne à Oxford fait partie de l'aile droite de l'anglicanisme. Son ouvrage est une présentation très rapide de la réforme en Angleterre jusqu'à la mort de la reine Mary. Il ne se fait aucune illusion sur le caractère de la politique ecclésiastique d'Henry VIII (chap. IV, *Subjugation of the Church*) non plus que sur l'extrémisme protestant de la seconde partie du règne d'Édouard VI (chap. VIII, *The Protestant Revolution*). Il attribue « with the utmost charity » aux motifs les plus bas, la spoliation des monastères tout en jugeant assez sévèrement l'état de ceux-ci. Quant à la reine Mary, elle eût pu définitivement réussir à ramener l'ancien état de choses sous Henry VIII, si elle n'avait commis la faute capitale du mariage espagnol. L'A. tient à souligner le fait que le *Marian Settlement* définitif reposait en fait sur la souveraineté du Parlement. Un intéressant épilogue avec des réflexions sur le règlement « élizabéthain » termine ce remarquable petit ouvrage. D. H. M.

D. Talbot Rice. — English Art, 871-1100. (Coll. The Oxford History of English Art). Oxford, Clarendon Press, 1952 ; in-8, XXII-280 p., 96 ill.
T. S. R. Boase. — English Art, 1100-1216. (Même coll.). Ibid., 1953 ; in-8, XXIV-331 p. 96, ill.

La belle *Histoire de l'Art en Angleterre* s'enrichit de deux volumes de grande valeur. Le Professeur Talbot Rice, bien connu par ses études sur l'art byzantin, rend un réel service aux historiens par la publication de ce volume sur l'art anglo-saxon des IXe-XIIe siècles. En effet, peu d'auteurs jusqu'ici avaient réuni en une synthèse la somme de données recueillies sur cette période plutôt obscure, somme fort considérable comme en témoigne la bibliographie. L'A. ne cache pas son opinion sur les origines de cet art, et en cela il se sépare de la thèse tenue jusqu'ici ; pour lui, c'est surtout à Byzance et du côté de la Méditerranée qu'il faut chercher la source principale d'inspiration. Les Carolingiens et les Othoniens jouèrent aussi leur rôle ; celui des Nordiques doit par contre être réduit. Il ne faut pas non plus minimiser l'influence de l'Angleterre sur l'art continental, principalement sur l'art roman. Tels sont les éléments principaux de cette thèse. Dans l'établissement de sa théorie, l'A. fait œuvre réellement scientifique : peu de chose lui échappe et il ne passe légèrement sur aucune question difficile. Cette histoire prouve aussi combien fréquentes étaient le relations à travers l'Europe du moyen âge, même à travers la Russie pour aboutir au Caucase et dans les Indes. — La période qu'étudie le professeur T. S. R. Boase correspond à une époque à la fois fort importante pour l'histoire comme pour l'art en Angleterre. Partie de « cet empire, comme dit l'A., qui dominait le Nord-Ouest de l'Europe », l'Angleterre donna alors, en fait d'art, plus qu'elle ne reçut. La fin du XIe siècle fut une période d'intense activité artistique ; les deux premières pages de cette étude sont impressionnantes. L'art roman atteint alors, en Angleterre, à une perfection particulière ; mais c'est par l'imagination des peintres et des enlumineurs que s'exercera principalement son influence. L'étude de l'art, présentée comme elle l'est dans ces deux volumes, apporte une connaissance plus pénétrante de l'histoire et des hommes. Qui veut connaître l'Église en Angleterre avant le XVIe siècle doit lire ces ouvrages. Comme il se doit, les divers arts majeurs et mineurs sont traités avec soin ; le liturgiste y fera moisson de faits intéressants ; l'historien des schismes y trouvera aussi matière à réflexion. L'enluminure et la miniature sont traitées avec soin. Bref : deux beaux ouvrages, par ailleurs fort clairement illustrés par des hors-textes. D. Th. Bt.

Reinhold Trautmann. — Die Elb- und Ostseeslavischen Ortsnamen. Berlin, Akademie Verlag, 1948 ; 2 fasc. in-4, 188 et 120 p.

De l'histoire des peuples slaves qui, au moyen âge peuplaient la région de l'Elbe et le littoral sud de la mer Baltique, nous ne possédons que quelques bribes, dispersées dans les chroniques allemandes et danoises. Nous ne connaissons même que très sommairement les limites de leur colonisation. Quant à leur langue, nous ne disposons que de quelques textes très courts recueillis dans la région de Lunebourg au XVIIIe siècle, de la bouche des derniers Slaves qui parlaient déjà fort mal leur patois

en voie d'extinction, par quelques curieux qui ne comprenaient presque pas le patois qu'ils avaient la louable intention de noter. C'est dire toute l'importance qu'acquiert, dans ces conditions, l'ouvrage de R. Trautmann, consacré aux noms de lieux de ces régions. L'étude exhaustive de ces noms de lieux a permis à l'A. tout d'abord de délimiter avec une précision inégalée jusqu'à présent l'ancienne frontière entre les Slaves de l'Elbe et de la Baltique d'une part, et les Allemands, les Sorabes et les Polonais d'autre part. Ensuite la même étude nous apporte une masse appréciable d'informations sur le vocabulaire, la dérivation et la phonétique de ces Slaves. Dans l'état embryonnaire de nos connaissances, c'est un grand pas en avant que nous fait faire M. Trautmann dans ce domaine. B. U.

M. Beloff. — Soviet Policy in the Far East (1944-1951). Londres, Oxford University Press, 1953 ; in-8, VIII-278 p., 21 /-.

Il est en général difficile d'établir l'histoire des événements les plus récents ; cependant l'A. du présent ouvrage a été assez heureux pour pouvoir consulter nombre de sources diplomatiques, ministérielles, agendas et mémoires d'hommes d'État, discours et publications de spécialistes sur les problèmes internationaux afin de suivre pas à pas l'influence et l'action des Soviets dans les événements de l'Extrême-Orient. Ainsi les antécédents de la Révolution communiste en Chine, ceux de la guerre de Corée et ceux des mouvements divers dans le Sud-Est de l'Asie entrent en pleine lumière. D. T. B.

O. C. Pfeiffer. — Sibirien. Berlin, Safari, 1952 ; in-8, 250 p., 10,80 DM.

La moitié de cet ouvrage est consacrée au passé de la Sibérie : nature du sol, population, histoire de la conquête par les Russes, lente colonisation et enfin importation massive de populations de l'Ouest, qui amènent cinquante millions d'habitants dans les cinquante dernières années. L'A. montre alors l'industrialisation accélérée du pays, malgré les énormes distances à parcourir et comment les industries sont réunies en « combinats » dans des régions déterminées pour augmenter le rendement. Pour l'avenir, on ne peut que constater la richesse fabuleuse de ces territoires où des centaines de millions d'humains trouveraient à vivre, si on réalisait l'irrigation de vastes étendues, multipliait les voies de communication, augmentait la production d'énergie électrique. Les résultats des derniers plans quiquennaux laissent espérer de gigantesques développements. D. T. B.

Vicky. — Meet the Russians. Londres, Reinhardt, 1953 ; in-8, XII-60 p., 10 /6.

Recueil de croquis à la plume, faits par le dessinateur du journal anglais « News Chronicle ». « Je me suis rendu en Russie pour voir les gens du peuple ; je les ai observés au travail, dans les rues, à leurs loisirs. J'ai rempli mon carnet d'esquisses de types anciens et nouveaux ». Une courte introduction précède les dessins. D. T. B.

1054-1954

L'ÉGLISE ET LES ÉGLISES

neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident

Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à DOM LAMBERT BEAUDUIN, *fondateur des moines de l'Union, à l'occasion de ses quatre-vingts ans.*

Deux volumes in-8, de 480 p. chacun.

Tome I.

PREMIÈRE PARTIE : *Neuf cents ans après.* Notes sur le « schisme oriental », par le R. P. Y. CONGAR, O. P. : 1. Facteurs politiques (Constantin, Mahomet, Charlemagne, Croisades) ; 2. Facteurs culturels (langues et rites) ; 3. Facteurs ecclésiologiques (dualité des mondes ecclésiastiques et mésentente ; « Église d'empire » ; deux ecclésiologies) ; Conclusion : Bilan et espérances.

DEUXIÈME PARTIE : *L'Unité et le schisme sous l'angle de la théologie biblique et patristique :* 1. L'Unité du Corps apostolique dans le Nouveau Testament, par M. le Chan. L. CERFAUX ; 2. Le schisme d'après saint Paul, par DOM JACQUES DUPONT, O. S. B. ; 3. Le conflit des anges et des hommes, raison dernière des schismes d'après les Pères, par DOM THÉODORE STROTMANN, O. S. B. ; 4. *ΜΙΑ ΕΚΚΛΗΣΙΑ* d'après la patristique grecque, par le R. P. J. DANIÉLOU, S. J. ; 5. La notion de schisme d'après saint Augustin, par le R. P. M. PONTET, S. J.

TROISIÈME PARTIE : *Histoire et relations des anciennes métropoles ecclésiastiques.* 1. Alexandrie, Rome, Constantinople, par M. le Chan. G. BARDY ; 2. Les conciles romains, par DOM HILAIRE MAROT, O. S. B. 3. Réflexions sur les schismes à l'époque des premiers conciles, par M. l'Abbé Ch. MOELLER ; 4. Damase, Athanase, Pierre, Mélèce et Basile. Rapport de communion entre les grandes métropoles, par DOM DAVID AMAND, O. S. B.

QUATRIÈME PARTIE : *Byzance et l'Orient jusqu'à la fin du moyen âge.* 1. Absetzung und Abdankung der Patriarchen von Konstantinopel (381-1453), par le R. P. E. HERMAN, S. J. ; 2. Le Pape Léon III et le *Filioque*, par le Rme DOM BERNARD CAPELLE, O. S. B. ; 3. Les bénédictins et la christianisation de la Russie, par le Prof. F. DVORNIK ; 4. Schisma

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*